



القضاء والقدر

في فجر الإسلام وضحاها

القرون الثلاثة الأولى

تأليف: د. مونتجمري وات

ترجمة ودراسة

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ



الألف كتاب الثاني

نافذة على الثقافة العالمية

الإشراف العام

الدكتور/ سمير سرخان

رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

أحمد صليحة

مدير التحرير

هزرت عبد العزيز

سكرتير التحرير

هلياء أبو شادي

المشرف الفني العام

محسنة عطية

القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها القررون الثلاثة الأولى

تأليف
د. مونتجمرى وات

ترجمة ودراسة
عبد الرحمن عبد الله شيخ



الهيئة المشرفة على المطابع

١٩٩٨

الاهتداء

إلى روح أجيء ..
يرحم الله أجيء ..
فلا زلت أنزل من علمه
رغم الجامعة .. ورغم الدكتوراه .

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة الترجمة العربية	٩
توطئه	٤٠
الفصل الأول	
بمهيد	٤١
الفصل الثاني	
اتجاهات مقابلة في الاسلام	٥٥
الفصل الثالث	
بدايات عقيدة القدر	٨٠
الفصل الرابع	
المعتزله	١٢١
الفصل الخامس	
المؤمنون بالقضاء والقدر خبره وشره من الله (أهل الجبر)	١٧١
الفصل السادس	
الأشعرى وناقذوه	٢١٤
الفصل السابع	
مسح الاتجاهات العامة في هذه الدراسة	٢٧٨
قائمة المراجع	٢٩٠

مقدمة الترجمة العربية

رغم أن الكتاب الذى بين أيدينا رسالة حصل بها المؤلف على درجة الدكتوراه من جامعة أدنبره العريقة ، إلا أن المؤلف كان حريصاً على تبسيط كل معقد ، وتوضيح كل غامض ، كما كان حريصاً على مد الجسور بين الثقافات المختلفة والأديان المختلفة ، وغالباً ما يصل الباحثون من هذا النمط الى ما يؤكد تقارب الأديان وعناق الحضارات ، فهم يتجاوزون كل ما بعوق أبصارهم عن الوصول للنظرة الشاملة .

انه على سبيل المثال ينبه قراءه الى أن قضية القضاء والقدر ليست تَصراً على الفكر الاسلامى وانما تعرضت لها كل الأديان ، فهى قضية عامة اذن . وقد واجهها العقل المسيحى أو بالأحرى العقل الأوربى بطريقة حاسمة يلخصها لنا مونتجهرى وات على النحو التالى :

« استطاعة الله سبحانه ، واستطاعة الإنسان تبسوان كحقيقتين متعارضتين أو متواجهتين أو حتى متكاملتين ، ولا يمكن للإنسان فى هذه المرحلة من تطوره الفكرى أن يوفق بينهما ، لكن لا بد أن يعنقد فى صحتها أى لا بد أن يؤمن أن الله على كل شيء قدير ، وأن يؤمن أيضاً بأن الإنسان مسئول عن تصرفاته » .

ويقول وات فى موضع آخر :

« لا نستطيع (فى الغرب) أن نوفق بين سلطة الله المطلقة ومسئولية الإنسان نفسه ، لكنه لا بد أن ننظر للأمور من منظور عملى من حيث التوفيق الذى يؤدى الى العمل الصحيح والحياة النشطة المفعمة أخلاقاً وقيماً » .

وحتى لا ينظر القارئ لهذه القضية باعتبارها قصراً على الفكر الاسلامى نورد له مثالا — وهو ليس المثال الوحيد — من الكتاب المقدس ، نفى الرسالة الى مؤمنى روما (فى أعمال الرسل) نقرأ :

« فماذا نقول . العمل عند الله ظلماً . حاشا . (١٥) لأنه يقول لموسى إني أرحم من أرحم وأترأف على من أترأف . (١٦) فإذا ليس لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذي يرحم . (١٧) لأنه يقول الكتاب لفرعون إني لهذا بعينه أقمتك لكي أظهر فيك قوتي ولكي ينادي باسمي في كل الأرض . (١٨) فإذا هو يرحم من يشاء ويقسى من يشاء . (١٩) فستقول لى لماذا يلوم بعد . لأن من يقاوم مشيئته . (٢٠) بل من أنت أيها الإنسان الذي تجاوب الله . العمل الجبلة تقول لجابلها لماذا صنعتني هكذا . (٢١) أم ليس للخزاف سلطان على الطين أن يصنع من كتلة واحدة إناء للكرامة وآخر للهوان . (٢٢) فماذا إن كان الله وهو يريد أن يظهر غضبه ويبين قوته احتمل بأناة كثيرة آنية غضب مهياة للهلاك . (٢٣) ولكي يبين غنى مجده على آنية رحمة قد سبق فأعدها للمجد . (٢٤) النى أيضاً دعانا نحن إياها ليس من اليهود فقط بل من الأمم أيضاً . (٢٥) كما يقول في هوشع أيضاً سادعو الذى لبس شعبى شعبى والى لبست محبوبىة محبوبىة . (٢٦) ويكون فى الموضع الذى قيل لهم فيه لستم شعبى أنه هناك يدعون أبناء الله الحى . (٢٧) وأشعيا يصرخ من جهة إسرائيل وان كان عدد بنى إسرائيل كرمل البحر فالبقية ستخلص . (٢٨) لأنه متمم أمر وقاض بالتبر . لأن الرب بصنع أمراً مقتضياً به على الأرض . (٢٩) وكما سبق أشعيا فقال لولا أن رب الجنود أبقى لنا نسلاً لصرنا مثل سدوم وتسابهنا عمورة » (*).

مسألة القضاء والقدر اذن تعرضت لها الأديان السماوية الثلاثة ، بل ولا بد أن الأديان غير السماوية قد تعرضت لها على نحو أو آخر ، وحتى لا تطول هذه المقدمة أكثر مما هو مقدر لها نكتفى بما نقلناه عن (أعمال الرسل) كهثال .

لكن الاسلام النقى — فيما يرى مونتجرى وات — قد نقل الفكرة عن القضاء والقدر، نقله حضارية مهمة ، فقد كانت فكرة (الأيام) أو (الزمان) أو (الدهر) أو (القدر) قبل الاسلام تمثل الأمور وكأنها فى أيد عابثة تخبط « خبط عشواء » فتصيب هذا بالخير وتصيب هذا بالشر دون قواعد أو ضوابط ، فلما جاء الاسلام جعل الأمور تسير وفقاً لإرادة حكيم عليم ، عادل رحيم ، سميع بصير ، مقدر مدبر . . . الخ

(*) من رسالة القديس بولس الى أهل روما ، الأصحاح التاسع من الآية ١٤ الى

ويدهش مونجمرى وات أن هذه النقلة لم يحط بالاهتمام الكافى من الباحثين المسلمين والأوربيين على سواء .

ويرى وات — ونرى معه — أن الروح العامه للقرآن الكريم تحمل الانسان مسئولية عمله مع عدم اعفال لطف الله ورحمته وهدايه ، كما يرى أن ما ورد فى بعض الأحاديث النبويه الشريفه من تسدد فى نزع المسئولية من يد الانسان وجعله كريسفه فى مهب سلطة قادره متحكمه لا تترك له قرارا ، ولا رأيا ، بعضها فى الواقع موضوع أى منسوب كذبا الى رسول الله ﷺ ، وبعضها الآخر قد أسىء فهمه وتفسيره ، ورأى وات فى بعض هذه الأحاديث الموضوعه امتداداً لفكرة الجبر فى الجاهلية . وقد يختلف معه بعض القراء ؛ لكننا آثرنا ايراد افكاره كما هى خاصة أنه ليس باحثا يحركه الهوى أو الفرص ، كما أنه من المطلوب أن نعرف وجهات نظر الآخرين ، لكن افكار وات هذه نحفظنا لبعض الاسطرادات لمزيد من التوضيح .

مفكره (الجبر) أو قيام الله سبحانه بكل الاعمال ليس المنوطه به فحسب (أى التى اناطها سبحانه بذاته) وإنما قيامه بأعمال الانسان نفسه ، هى فى الأساس فكره تبناها رجال الدين اليهود ، ونستأذن القرىء — لمرة واحدة — فى أن نستشهد فى هذا الصدد بآيه قرآنيه كريهه ، على أن يكون اعتمادنا بعد ذلك على مسيرة التاريخ (قالوا يا موسى انا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها ، فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون) سورة (المائدة) الآيه ٢٤ .

وظل اليهود قرونا عديده يعتقدون أن الرب « سبحانه كل أعداء اليهود » « وسيفرقهم فى بحور الدم » وأنه سيفعل ذلك بمفرده ، أما هم فيتفرغون لجمع المال وأما اعاده (الهيكل) فتلك مهمه الرب ، .. وظلت تلك هى رؤية اليهودى لفترات طويله ، غير أن ظروفًا تاريخيه استجدت جعلت مجموعه من اليهود تتبنى فكرة الصهيونية العمليه ، أى عدم الاكتفاء بالاعتماد السلبي على الرب وإنما معاونته — ان صح التعبير — فى تحقيق هدفه الذى هو أيضاً هدف اسرائيل فى اعتقادهم ، وهكذا بدأ اليهود فى تخصيص جزء من أموالهم لشراء الأرض وتكوين الكتائب المسلحه وتوسيع العلاقات السياسيه والاقتصاديه بالقوى العظمى .. الخ ، وكان الانتقال الى مرحله الصهيونية العمليه ما هو

في حقيقة الأمر إلا انتقالاً من فكره (الجبر) السلبية اليهودية الى فكرة القضاء والقدر بأبعادها الخصبة في الفكر الاسلامي ، ولم يكن صدفة — فيما نرى — ان الانتقال الى مرحلة الصهيونية العملية التي تزأج بين وعود العهد القديم (التوراة) والجهد البشري اليهودي ، قد تم بعد المد الاسلامي المذهل في شرق أوربا (على يد العثمانيين) والذي كان في جانب منه (وليس في كل جوانبه) رد فعل على خروج المسلمين من الأندلس ، وما كان اليهود ليستطيعوا البقاء دون حماية اسلامية ، وما كانت اسبانيا المسيحية الوليدة لتقبل وجودهم ، فانتقل جانب كبير من هؤلاء اليهود الى الأناضول ، وعمل بعضهم في بلاط السلاطين ، وفي الأساطيل الاسلامية ، وفي صناعة الأسلحة وتجارتها ، ودخل بعضهم الإسلام عن اقتناع أو تظاهر .. لقد اضطر اليهود بعد طردهم من الأندلس — إذن — لتحطيم الجيتو اليهودي تحطيماً جزئياً ، واندمجوا في العالم الاسلامي ، اندماجاً جزئياً ، وتفاعلوا مع الحياة فيه تفاعلاً نسبياً .. وقد أدى هذا الى تأثرهم بفكرة القضاء والقدر عند المسلمين تأثراً عملياً — ان صح هذا التعبير — ، فقد كان احتكاكهم بالتراث الفكري الاسلامي احتكاكاً عميقاً منذ البداية لكن هذا كان على مستوى الدراسة او على المستوى النظري رغم وجودهم في وسط اسلامي ، فالوجود المشترك في مكان واحد مهما كان ضيقاً لا يعنى بالضرورة تفاعلاً كاملاً ، وتبادلاً كاملاً للقيم والأفكار ، بل ان هذا التفاعل والتبادل يمكن أن يكون عميقاً رغم التباعد المكاني . إذن ، لقد كان اخراج اليهود من الأندلس وانتقالهم الى رحاب الدولة العثمانية مرحلة مهمة في مجال تأثرهم بأهم قضية فكرية مؤثرة في حياة الشعوب وهي قضية القضاء والقدر ، لذا فممكننا القول بوضوح كامل ان التحول عن فكرة الجبرية السلبية والاعتماد السلبي على الرب (سبحانه) عند اليهود كان تأثيراً اسلامياً ، ونمخض عن ذلك أيضاً أخطر فكرة هددت السلام في منطقتنا العربية ، وهي فكرة الصهيونية العملية .

لكن الشيء الغريب أنه في الوقت الذي انتقلت فيه فكرة القضاء والقدر بمعناها الاسلامي الخصب الى اليهود ، بما في الفكرة من مزايا ، انتقلت الى عالمنا الاسلامي فكرة الجبر بمعناها اليهودي السلبي الى

حد ما ، وحاول البعض عندنا تفريغ فكره القضاء والقدر الاسلامية
الخصبة من كل المزايا . انه تبادل ثقافى ، كان مضرا لجانب ومفيدا لجانب
آخر ، وسيتضح من ثنايا هذه الدراسة ضرورة التنبه لمثل هذا التبادل
خاصة فى ظل سياسات انفتاحية ، أو سياسات نطبيعية ، أو فى ظل
هذه وسائل الاتصال بشكل كبير استحالة معه الانعلاق ، أو منع أفكار
الآخرين من التسلك .

لقد تعامل (وات) مع الأفكار التى يتناولها : فكرة القضاء والقدر،
بما تنطوى عليه من فكرة (الرزق) ، (والأجل) ، (والاستطاعة
البشرية) ، (وإرادة الله) و (مشيئته) ... الخ كأسلحة من الوزن
الثقيل تستخدم لتطوير المجتمعات والنهوض بها ، ومواجهة الأعداء بها
ومن خلالها ، ولم يتعامل معها أبدا كقضايا أكاديمية حالصه يمكن الوصول
فيها الى نتائج حاسمة أو حقائق مجردة .

دعنى أكون أكثر وضوحاً فأقول اننى كما فهمت كتاب (وات)
المائل بين يدي القارئ ، أرى أنه قد حسم موقفه منذ البداية فى
الصفحات الأولى التى أوردنا قبساً منها فى مقدمتنا تلك ، فذكر أن
العقل البشرى فى هذه المرحلة من التطور لا يستطيع أن يوائم بين
مفردات هذه القضية (القضاء والقدر) وإنما المطلوب هو كيفية
استخدامها وتصويبها نحو الهدف لتحقيق خير المجتمعات ، وليس
المقصود هو الوصول الى الحقيقة المجردة ، وغاية الجهد هو إزالة
الضباب الذى أقامه البعض حول فكره أو أخرى لأسباب غير تنويرية ،
وهو ما سنوضح جانباً منه فى هذه الدراسة (المقدمة) ، وسنبداً بربط
(وات) بين الأفكار وحوادث التاريخ .

الظروف التاريخية للتركيز على مبدأ المسؤولية

البشرية فى قضية القضاء والقدر

مع ظهور الاسلام كان التركيز على أن « القضاء والقدر ، خير وشره
من الله سبحانه » وكان هذا كما سبق القول نقلة مهمة أشرنا اليها آنفاً
(وسنعرض لها مرة أخرى بعد ذلك) ، لكن جماعة من المسلمين راعهم

ما حدث أثناء الفتنة الكبرى وبعدها . راعهم مقتل على بن أبى طالب ، وراعهم قبل ذلك مقتل عثمان ، وراعهم ما فعل الأمويون لتبئيت أركان الدولة ، بصرف النظر عن الأسباب الموضوعية التى دفعت الأمويين لفعل كثير مما رآته هذه الجماعة ظلماً ، فكان من رأى هذه الجماعة أن ما حدث هو « مسئولية الانسان » وليس « مسئولية الله سبحانه » ، وإن ما حدث (شر) والله « لا يفعل الشر » فهى اذن مسئولية الانسان . لقد كان المنادون بمسئولية الانسان مناوئين اذن للحكم الأموى ، أو على الأقل نظر اليهم الحكام الأمويون كمناوئين لهم ، فقد كان المنطوق الدينى فى الشارع فى البلاد الاسلامية ، أن الحسين قد مات بقدره بعد أن استوفى أجله ولو لم يكن قد قتل لمات فى الوقت نفسه الذى قتل فيه ، ومن قتلهم الحجاج بن يوسف النقضى ماوا بأجالهم أى أن القتل لم يعجل بموتهم ، وكان الرد المألوف اذا قيل ان السلطة قد قتلت فلاناً هو « لقد قتله الله » أى أنه مات بأجله أو بقدره . . الخ ، فاذا بجماعة تظهر لتنسب القتل الى القاتل . انها انن حركة سياسية مناهضة للدولة فى ذلك الوقت .

لقد ظهر معبد بن عبد الله الجهنى وقال بالقضاء والقدر خبره وتره من العبد (الانسان) وراح ينشر فكره ويبرهن عليه ، فأمر عبد الله ابن مروان فى سنة ٨٠ هـ بالقبض عليه وأمر بقتله فقتل وصلب فى دمشق ، وليس أدل على البعد السياسى للفكرة فى ذلك الوقت من أن معبداً هذا كان يقول بأن الخلافة تصلح فى غدر قريش ، وأن كل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها (*) .

وأعداء دولة قد تبناها دولة أخرى ، ومناوئو حاكم قد يحتضنهم الحاكم الجديد فيكونون أنصاره . .

وهذا أحد أسباب وصول المعتزلة — القائلين بالمسئولية البشرية أو أن القدر بخيره وشره من الانسان — الى مكانة مرموقة فى ظل الدولة

(*) تاريخ الطبرى ، حوادث سنة ٨٠ هـ / وانظر أيضاً المقدمة التى كتبها محمد محيى الدين عبد الحميد لكتاب مقالات الاسلاميين للأشعرى

العباسية ، ورغم أنهم بدوا وهم في (المعارضه) . منافحين عن حق الانسان في تقرير مصيره ، فانهم عند وصولهم (للسلطة) لم يكونوا كذلك ، وكانوا عصا السلطة لضرب كل من خالفهم في الرأي . ويضرب (وات) في كتابه هذا على رعوس الباحثين الغربيين الذين يعتبرون المعتزله كالمفكرين الليبراليين في الغرب .

الظروف التاريخية للتركيز على مبدأ الجبر (القضاء والقدر خيره وشره من الله سبحانه)

يرى (وات) — ونرى معه — أن مبدأ الجبر المنطوى على مبدأ الهيمنة الالهية الكاملة على مسيرة الأحداث ونزع الفعل الحقيقي من الانسان نزعا تاما — لم يكن دائما في مرحلة من المراحل قسرين انهيار المسلمين ، أو انهيار دولة الاسلام ، بل ان هذا المبدأ كان منذ البداية يمثل رأى أهل السنة ، ويضيف (وات) أنه لا يدري على وجه التحديد ، متى أصبح هذا الرأى مناقضا للمذهب السني أو متى عارضه أهل السنة .

لكن هذا المبدأ الحظير (مبدأ الجبر المطلق أو مبدأ القضاء والقدر خيره وشره من الله سبحانه وتعالى) يحتاج الى تربية مناسبة ليؤدي لنتائج ايجابية ، وهو في الوقت نفسه ، إذا أسئ فهمه ، يمكن أن يكون أساس كل تخلف وانهيار ، ولنتابع ذلك منذ البداية :

فبعد وفاة الرسول — عليه الصلاة والسلام — اجتمع المهاجرون والانصار في سقيفة بني ساعدة كما هو معروف ، وكان هناك من نادى بأن يكون من المهاجرين أمير ومن الانصار أمير . وكان هناك من نادى بمبايعة سعد بن عباد لجهوده وفضله وكان من الانصار ، وتداول المجتمعون وجرى الاستشهاد بأحاديث الرسول ﷺ التي كان لها الدور الأكبر فيما يبدو في ترجيح كفة أبي بكر ، فسارع عمر بن الخطاب بمبايعة أبي بكر وبإيعه الباقيون ، كل ذلك معروف مطروف ، لكننا نريد التوقف عند عبارته قبلها أحد الحضور بعد مبايعة أبي بكر . لقد قال : « لقد قتلتم سعد بن عباد » ويقصد أن سعدا كان يريد الخلافة لنفسه وأنتم حرمتوه منها ، فكان الجواب الذي رده من حضر : « لا . . لقد قتله الله » ولبس

المقصود هنا سبب سعد بن عبادة فهو صحابي جليل صاحب فضل ، لكن المقصود أن « هذه هي إرادة الله » وأننا لم نفعل شيئا ولكن الله هو الذي فعل ، وأننا لم نبعد سعدا عن الخلافة ، لكن الله أبعده . . لتسد بذر المهاجرون والأنصار كل جهدهم في الاختيار والتدقيق ومراعاة الحق (وفقا لمقتضيات العصر) وحاول كل واحد منهم أن يتجرد بقدر الامكان من مصالحه الشخصية والقبلية ، ملما وصلوا الى قرار اعتقدوا أن هذا هو ما يريد الله . من الواضح إذن أن فكرة القضاء والقدر من الله ، أو فكره الجبر لم تمنع الحاضرين من بذل كل الجهد وتحري الحقيقة فلما وصلوا لما وصلوا اليه نسبوه الى الله سبحانه وتعالى . ولما بدأت حركه الفتوح الاسلامية كان هناك يقين ديني أن بلاد الفرس والروم ستخضع للحكم الاسلامي ، بل لقد حدد رسول الله ﷺ في حديث معروف مواقيت الحج لمن يأتي من مصر « وما يليها » ومن يأتي من الشام وما يليها ، ومن يأتي من اليمن وما يليها ومن يأتي من العراق وما يليها ، ولم تكن كل هذه المناطق وما يليها قد أسلمت بعد ، وإذا أضفنا لذلك الآيات القرآنية المبشرة بالنصر ، اتضح لنا أن الجندى المقاتل كان متأكدا من النصر . انه بالنسبة له قدر محتوم . انه جبر . . انه قضاء وقدر من الله . . انه قرار تم اتخاذه وانتهى الأمر ، لكن هذا المعنى وهذا اليقين جعله يعتنى بتسليح نفسه والتدريب على فنون القتال ، ويقدم غير هيساب ولا وجل . . انه لم يقل لنبيه أو لخليفته اذهب أنت وريك فقاتلا . . كان الايمان بالجبر إذن غير متعارض مع تقدير الانسان لمسئوليته البشرية .

قلنا في دراسات سابقة ، أن الفكرة بمفردها لا تكفي ، بل ولا يصح دراستها بمعزل عن البشر ولا يمكن دراسة البشر بمعزل عن ظروفهم التاريخية . لقد حدث في فترة من فترات التاريخ أن اعتمدت الحكومات (خاصة منذ أواخر الدولة الأموية) على الأسرى والعبيد في تولى المناصب وإدارة شئون الدولة ، وفي أعمال الخدمة وبأشر بعضهم الزراعة والتجارة نيابة عن سادتهم وانتشروا انتشارا كبيرا . وقد أثرت هذه التركيبة البشرية في الانحراف بفكرة القضاء والقدر من الله سبحانه وتعالى انحرافا خطيرا قريبا من فكرة القدر الجاهلية . فلاسير يتم أسره ، والرقيق يتم استرقاقه ، لأسباب غير واضحة ، وغير مسببة ، ويتم بيع الرقيق ، وكل واحد وحظه ، فهذا يشتره أمير ، وهذا

يشتريه حفيرا ، وهذه الجارية بذهب لفصر السلطان ، وهذه يشتريها تاجر رقيق الحال ، وتتشعب بهم أو بهن مسارب الحياة ، مهذه تصبح معززة مكرمه مخصصة للعشق والدلال ، وهذه لادارة الرضى وعسل الفلال .. وفى ظل هذه الظروف غير المعقولة ارتدت فكرة الجبر أو القضاء والقدر لمعناها الجاهلى ، وترك هذا أثره حتى فى اللغة المتداولة « ونقدرون فتضحك الأقدار » ، « قدر أعمى » ، « الأيام السوداء » وتبديل التعابير وفقا لمفردات البيئة لكن المعنى واحد : « نهارك كوبييا » يوم أن كان القلم الكوبييا هو الشائع وهو قلم كتابه زرقاء تزداد زرقة عند لعقها .. الخ . وساعدت هذه التركيبية الاجتماعية على تقبل الأمر الواقع كما هو فلا مجال لتفسيره نفسيرا معقولا .. وكل هذا كما قلنا ، وكما سنقول يتناقى مع المفهوم الاسلامى للقضاء والقدر وهو مفهوم خصب .



لكن فى ظروف أخرى نجد المؤمنين بالقضاء والقدر من الله (الجبر) يتخذون مواقف أخرى تحكمها التركيبية الاجتماعية والظروف ، فهم لا يتخذون المبادرة الثورية من ناحيتهم أى لا ينجحون الى التغيير ، ولا ينحركون الا فى اللحظة الأخيرة عندما تظهر بوضوح شديد بوادر انهيار النظام القائم أو الوضع القائم ، ومن هنا فإن أهل الجبر لم يتحركوا ضد الدولة الأموية الا فى أواخرها عندما ظهرت بوضوح بوادر سقوطها ، فقد ظهر جهم بن صفوان فى أواخر القرن الأول للهجرة بترمز وبلاد المشرق ، وأعلن أنه لا فعل على الحقيقة إلا الله وحده وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب اليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس .. وقد أعلن جهم خروجه على الدولة الأموية سنة ١٢٨ هـ أى قبيل سقوطها النهائى بقليل ، بعد أن استشعر أنها ستسقط فعلا حتى لو لم ينز عليها ، أو بعد أن استشعر أن الله قد أراد بالفعل سقوطها أو أنه سبحانه قد أمر بازالتها ، فالجبرى لا يأخذ المبادرة ، وإنما يتحسس التيار ويسير معه ، الجبرى لا يثور ولا يغير الا اذا أحس أن التغيير قادم لا ريب فيه سواء اشترك هو فى تغييره أم لا . الجبرى يعوم فوق سطح التيار وينحس اتجاهه .. ولا يقاومه .. وهذا يفسر أن المجتمعات التى تعمقت فيها جذور الجبر

لم تشهد ثورات ذات طابع دموى أو حتى شعبي واضح بأخذ زمام المبادرة ، وإنما يأتى التحرك الشعبى متأخراً شيئاً ما « وإذا وقع الثور كبرت سكاكينه » لأنه وقع بالفعل أى أتاه قدره أو أن الله سبحانه « عاوز كده » فلا بأس من أن نحقق ارادة الله التى تأكدنا من حدوثها ، او ظهرت بوادرها . ولم يتحرك الفلاحون المصريون ضد الاقطاع (رغم محاولات بعض المؤرخين تجذير ثورة ٢٣ يوليو كثورة شعبية بتجميع بعض حالات التمرد ضد الاقطاع قبل الثورة) رغم جهود ثورة ٢٣ يوليو لدفعهم لذلك دفعا وبث الحماس فيهم وتعميق احساسهم بالاعتداد بالنفس ، ولم يبدأ التحرك الشعبى الا بعد أن تمت مصادرة اراضى الاقطاعيين ، وتوزيعها ، وحتى هذه اللحظة أيضاً ظل الفلاح شاكاً فى « ارادة الله » ، حتى اتضح أن هؤلاء الاقطاعيين قد تعرضوا للاهانات فعلاً ، ونم سجن بعضهم فعلاً ، وقبض على بعضهم فعلاً وطافت ببعضهم سيارات الثورة فى القرية والمدينة ليرى الناس هذا الباشا وهو مكبل اليدين . . ساعتها ، وساعتها فقط آمن الفلاح « ان تلك هى ارادة الله الجديدة » وأنه قد حان الوقت لرفع عقيرته بلعن الاقطاعى ، وكانت حنجرته مضطربة فى أول الأمر ، ثم سرعان ما اتسعت ، ثم سرعان ما تقيصته شخصية الاقطاعى الذى هتف ضده فى وقت من الأوقات . فالجبرى لا يضرب الثور الا اذا سقط ! .

نعود الى جهنم بن صفوان الذى لم يثر على الدولة الأموية الا وهى تسقط فخرج مع الحارث بن سريج ورفضاً خلافة مروان بن محمد ، لكن سلم بن أحوز أمير شرطة بنى أمية قتله ، وهكذا يبدو أن ما كان قد استشعره جهنم هو نهايته هو لا نهاية بنى أمية .

الدليل الانثروبولوجى فى البحوث التاريخية :

شئ غريب أن يقر المؤرخون أن الحاضر ما هو الا نتيجة تفاعلات الماضى ، ثم ينكرون بعد ذلك أن الحاضر يحمل الماضى فى طياته ، بما يستتبع ذلك من ضرورة البحث عن أدلة لتوثيق الحدث التاريخى بين ثانيا الحاضر الذى نعيشه ، مع أن بعض المؤرخين المسلمين قد استخدموا — على نحو ما — هذا الدليل لكن بشكل غير متطور .

فمن المعروف أن عبد الله بن سبأ اليهودى المتحول للإسلام قد ركز دعوته في مصر بعد الفتنة الكبرى وأثناءها ونادى بأن عليا عليه السلام اله ، أو أنه هو الله ، وأنه سيعود مرة أخرى ليملأ الدنيا عدلا ، وأن عليا في السحاب ، والرعد صوته والبرق سوطه . . . الخ والذي يهمنا في كل هذا الخلط والكذب أن أحد المؤرخين المتأخرين زار القاهرة في زمن تأخر عن أيام ابن سبأ بقرون ، فوجد الأطفال (أطفال القاهرة) يجرون في الشوارع والحارات عند هطول المطر ، وهم يصيحون فرحين : (يا بركة على زود) أي المزيد من المطر يا على . قال الشريف الجرجاني في كتابه التعريفات : (قال أبو أحمد غفر الله له ولوالديه : ولا أدري من أين جاء أطفال القاهرة بهذا الكلام ، ولست أراه في غير القاهرة) (*).

وفي الريف القصي سمع المترجم من يدعو ببركة على أو بعلى نفسه عند رفع حمل ثقيل . . . إذن هذا التراث الشعبي الحى دليل حاسم على صحة ما روته المراجع عن دور عبد الله بن سبأ اليهودى في الفتنة الكبرى، ودليل على دوره في نشر العقائد الفاسدة في مصر خاصة .

ونحن نقرأ في الكتاب المترجم الذى بين أيدينا وفي كتب الكلام والتوحيد ، فصولا طويلا عن ماهية الله سبحانه وصفاته ، وبإستثناء طائفة واحدة تمسكت بظاهر النص القرآنى ، فإن كل المحاولات الأخرى غير علمية بالمرّة ، فلا أحد قد رأى الله سبحانه حتى يصفه ، وهو سبحانه لم يعط سره لأحد ، فليس أمامنا إذن إلا الأخذ بظواهر النصوص، أى أن نقول أن له يداً (بلا كيف ولا تشبيه) وله عيناً (بلا كيف ولا تشبيه) وأنه هو (كما وصف نفسه) ، إلى آخر ما يتردد على السنة أهل السنة ، لكن الذى يهمنا في هذا السياق أن الخلاف حول صفات الله سبحانه وماهيته مازال كامنا في كلام الناس الذى يرددونه بلا وعى منهم وهو يقدم لنا دليلا آخر على صحة الدليل الأنثروبولوجى في البحوث التاريخية ، وسنضرب بعض الأمثلة .

من المعروف أن المعتزلة ينفون صفات الله سبحانه ، فعلم الله عندهم هو الله وقدره الله هى الله وكرم الله هو الله . . . الخ .

(*) انظر حاشية محمد محيى الدين عبد الحميد ، من ٨٦ فى مقالات الاسلاميين

بينما يؤمن آخرون بأن لله سبحانه صفات ، وما يهمنا هنا هو أننا نسمع الباعة ، خاصة من يوزعون بضائعهم في الصباح الباكر ، ينبهون على بضائعهم بتعابير متنوعة . فبائع الفول الذي يجوب منطقة الهرم بعد الفجر ينادى بصوت جهير : « يا كريم » وارتبط هذا النداء بوصوله أو بوصول الفول ، لكن بائع البليلة الذي ينادى في وقت لا يتأخر كثيرا عن نداء بائع الفول يهتف بصوت جهير : « يا كرم الله » . . . وكنت أبتسم وأنا أقلب في فراشي أحيانا وأقول لنفسى أن بائع الفول من أهل السنة : فهو يخاطب الذات الالهية ككيان واحد بجوهرها وصفاتها وهو ما تعرض له بعض علماء الكلام بأنه أمعان في توحيد الله (توحيد الذات وتوحيد الصفات) ، أما بائع البليلة فهو يخاطب صفة واحدة من صفاته ولا نقول يخاطبه بصفة واحدة من صفاته ، وإنما يخاطب صفة ، وكان المعتزلة يقولون أن علم الله هو الله ، وقدرة الله هي الله وكرم الله هو الله . . . وأنكر عليهم معارضوهم هذا القول واعتبروه تعددا . . . ليس هذا على أية حال هو البحر الذي أصبح فيه ، فلهذا المجال رجال أقدر منى على السباحة فيه ، لكننى كنت أبتسم عند سماع بائع البليلة وهو ينادى (يا كرم الله) وأقول في نفسى : هذا الرجل من المعتزلة . ومن المؤكد أن هذين البائعين لا علم لهما بالفرق بين النداءين ، ولكنه تراث تناقلوه جيلا بعد جيل ليكون دليلا معاصرا على ما كان . والطريف أننى سألت واحداً من الباعة ينادى (يا كرم الله) : لماذا لا يقول يا الله مباشرة أو يا كريم فرد رداً في الغاية من الغرابة : مما يدل على أن هذه الخلافات الكلامية لازالت كامنة بل وموجهة . لقد قال : أنا أنادى كرمه فقط فهو ما يلزمنى ، ولو ناديته كله أى قلت (يا الله) فأننى لا أضمن فلهذا غضب وكراهية وسخط . . الخ وأنا لا أحتاج إلا للكرم فقط ، فأدركت أن لأهل السنة حقاً في مواجهة الفكر المعتزلى في أحيان كثيرة ، وقلت في نفسى لا حول ولا قوة الا بالله .

إنها دعوة اذن للباحثين والدارسين في التراث الشعبى والأنثروبولوجيا الثقافية لتقصى هذه الأمور ، فهى أفكار مهمة وحاكمة ، فهم الأعرق دراسة والأكثر شباباً وامكانيات مما يعينهم على جمع هذه المأثورات وتحليلها .

الاقتصاد في الاعتقاد :

ذكرنا في أكثر من موضع في هذه المقدمة (الدراسة) أن هدفنا هو تتبع تأثير الأفكار على المجتمع الاسلامي عامة ، والمجتمع المصري خاصة من خلال ضرب الأمثلة ومعرفة النتائج العملية المترتبة على الأفكار ، وليس هدفنا — كما سبق القول — مجرد التناول الأكاديمي للفرق والمذاهب الاسلامية ، وتحقيق معقولها ومنقولها ، وتوثيقها والدفاع عن بعضها ومهاجمة ما سواها ، فكل هذه الأمور عرض لها أساتذته متخصصون في الفلسفة عامة والفلسفة الاسلامية خاصة ، وفي تاريخ الفرق والمذاهب والأديان ، كما تناولها بعضهم في سياق الحركة الفكرية عامة ، وكنت أتمنى أن يتناولها أساتذة الاجتماع والأنثروبولوجيا ، باعتبارهم أولى الناس بنتائجها العملية ، كما كنت أتمنى أن يتناولوها اختصاصيون في علم الاجتماع التاريخي الذي يهتم بتفاعل الأفكار مع المجتمع ؛ مما يجعلها في النهاية تصيغ أهدافه على نحو لا نسورى وتوجهه وجهة بناءة أو غير بناءة .

وقد تناول مونتجمري وات في كتابه هذا مجموعتين كبيرتين لكل منهما موقف فكري مواجه للموقف الفكري للمجموعة الأخرى : مجموعة تقول بأن الإنسان مسئول عن عمله والأخرى تقول انه غير مسئول ، ولم يكن المنطلق لكلتا الطائفتين منطلقاً فكرياً أو أكاديمياً خالصاً ، وإنما زكى كل اتجاه من هذين الاتجاهين مصلحة أو هدف ، سياسة أو اقتصاد أو سياسة واقتصاد معا .

وقد عرضنا في غير موضع في هذه الدراسة لذلك ، أما هنا فنعرض لمسألة منهجية ، فالمبالغة حتى في المنهج ، تؤدي الى آثار اجتماعية ، وقد يكمن أيضاً وراء المنهج هدف اقتصادي أو هدف سياسي أو كلاهما . فاعتماد المعتزلة على التفكير المجرد أو العقل والأدلة المنطقية وانكارهم للأصول التراثية أو النصوص المنقولة من أحاديث وغيرها ، ومبالغتهم في ذلك ، كان يمكن أن يؤدي الى تفريغ الأمة من هويتها ، كما كان من الممكن أن يتحول الاسلام على أيديهم الى معادلات رياضية ومسائل مجردة أو نظرية من النظريات ؛ فمنم الفأوه اذا بطلت النظرية أو تنهاوى

إذا نهاوت الأفكار بفعل التقدم العلمى الذى ينبت السوم ما كان مرفوضاً بالأمس أو العكس .

كما أن انكار العقل انكارا تاما والتوقف أمام النصوص وفهمها فهما منقوصاً مرتبطاً بفهم السلف يؤدى يقينا الى التحجر والبلادة ، بل لقد أدى التحجر الى التمسك بشكليات حتى فى اللبس انتهت دواعيها الجغرافية ، فالبدوى فى شبه الجزيرة العربية كان يرخى جانبا من عمامته على قفاه حتى لا تلسعه — أى قفاه — الشمس المحرقة ، فلم يرخى بعض المسلمين جانبا من عمامتهم لتتدلى على أفتيتهم فى تركيا — مثلا — مع أن الجو بارد وليس من شمس تلسع أفتيتهم ، ومسالمة ارشاء العمامة أو عدم ارخائها مسألة لا تهمنا فى حد ذاتها ، وإنما لم نرد منها الا مجرد ضرب المثل .

وفى كل مراحل التاريخ الاسلامى ، وجد مثل هذا التطرف فى « المنهج » أو المبالغة فى الطريقة ، كما وجد — دائما — من يتنبه لهذا ، فقد ظهر أبو الحسن الأشعرى وكان شافعى المذهب ، ومحمد الماترىدى وكان حنفى المذهب ، ليعلمانا بوضوح أن لا تناقض بين الفقه وعلم الكلام أو لا تناقض بين الأخذ بطريقة الاستشهاد بالنصوص وطريقة اخضاع الفكرة للعقل ، وحتى لو وجد تناقض فلا بد من بحث عن طريق للتوفيق ، فالجدل والمنطق وتحكيم العقل والرجوع للنصوص كلها معاً من الزم الأمور للخروج بفهم قويم للدين ، وقد رأى الأشعرى — وكذلك الماترىدى — أنه يمكن أن يكون المرء فقيها ومتكلما فى الوقت نفسه ، أى فقيها ومفكراً أو فقيها وفيلسوفاً . وقد أعجب هذا الاتجاه الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) فى كتابه المعروف (الاقتصاد فى الاعتقاد) الذى جعلنا عنوانه عنواناً لهذه الفقرة فقال : « لا معاندة بين الشرع المنقول ، والحق المعقول ، وأن الواجب المحنوم فى قواعد الاعتقاد ، ملازمة الاقتصاد .. » (١) .

ومع أن الغزالى نفسه قد خرج فى بعض الأحيان عن مبدأ الاقتصاد فى الاعتقاد ، الا أنه ينبهنا لأهمية هذا المبدأ .

(١) الغزالى ، أبو حامد الاقتصاد فى الاعتقاد ، دمشق ١٩٦٩ ، ص ٦٩ .

بقى القول إن المتطرفين أو المبالغين في منج دون منهج ، يمكن تقسيمهم الى عدة فئات :

الفئة الأولى : هي الفئة المفرضة أو ذات الغرض أو ذات الهدف ، وهي على وعى كامل بالنتائج العملية أو السياسية لما تقول به ، وقد يكون فرد — أو مجموعة أفراد من هذه الفئة — هو المؤسس للفرقة أو المذهب أو الفكرة .

الفئة الثانية : هي الفئة التي تأخذ مثل هذه الأفكار النظرية مأخذ الجد ؛ بصرف النظر عن النتائج السياسية أو العملية المترتبة عليها ويمكن أن نطلق على هذه الفئة اسم الفئة الأكاديمية أو الكتبية أو النظرية ، وغالباً ما يتصف أفراد هذه الفئة بحسن النية وقصر النظر ، وقد يكون أحد أفراد هذه الفئة هو المؤسس للنظرية أو الفكرة أو المذهب ، لكنه أبداً لا يكون قائده الحقيقي إذ سرعان ما يتلقف القيادة واحد من الفئة الأولى ، فيحرك المجموعة ظاهراً وباطناً ، أو باطنياً فقط تاركاً الظاهر لهذا الفقيه الساذج أو هذا (العالم) قصير النظر .

الفئة الثالثة : ويمثلون الأغلبية المنقاده التي يصدق أنها تتنازع مع الفرق الأخرى لأسباب دينية حقيقية ، وتصدق أنها فعلاً تناضل من أجل الدين الصحيح .

الجنس وتوجيه العقائد لفكرة التكفير :

لعل كبار السن لازالوا يذكرون أن خطباء الجمعة في الربف والدين كانوا يقرأون نصوص خطب من مطبوعات صفراء أو ينقلونها من مخطوطات ، كانوا يرددون في الخطبة الثانية جملة أدعية منها طلب النصر على الأعداء بأن يجعل الله « أموالهم وذرايرهم ونساءهم غنيمة للمسلمين » ، والحق إن الخطيب كان يركز في النطق على « نساءهم » بأن يمد الألف مداً غير معتاد ، ويملاً همه بالحروف ملء شوق ورغبة ، والحق أقول أيضاً أن (آمين) التي كان يرددوها المصلون عقب هذا الدعاء كانت أشد عمقاً وأكثر حماساً من (آمين) التي كانوا يرددونها عقب الأدعية الأخرى ، على أن الأدعية الأخرى كانت تشتمل على مقومات حقيقية للنصر ، مثل : « اللهم أمدنا بعون من عندك » ، « اللهم

ارفع مقنك وغضبك عنا » ، « اللهم لا نسلط علينا بذنوبنا من لا يخافك ولا يرحمنا » ، « اللهم أيدنا بالحق وأيد الحق بنا » ... أو توجيهات مفيدة « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوه .. » الخ وكان هذا في الواقع امتداداً لظواهر وجدت في تاريخ أديان ، ولم تكن حدثاً طارئاً ، فالرغبة في الحصول على « نساء » الآخرين « وأموالهم » رغبة حرمتها كل الأديان ؛ لكن الإنسان لم يعدم حيلة للتخلص الشكلي من هذا التحريم وذلك « بتكفير » الآخرين ، فيستحل بذلك « نساءهم » ، وإن كان من عشاق الصبية الصغار استحل بذلك « ذرايعهم » . لذلك قد يدهش القارئ المعاصر إذا علم أن قضايا كثيرة قد أثرت على شاكلة هل أطفال الكفار كفار ؟ وكانت الإجابة بنعم أحياناً . وهل يجوز قتل أطفال الكفار باعتبارهم كفاراً ؟ وكانت الإجابة بنعم أحياناً ، وشغل موضوع عذاب الأطفال أو احساسهم بالألم صفحات طوالاً من كتب علم الكلام وارتبطت القضية بمعدل الله سبحانه ، فكيف يلقون العذاب في الدنيا ؟ فمن قائل انهم لا يحسون الما على الحقيقة ، ومن قائل انها يعذبهم الله عقاباً لأبائهم . وثار سؤال آخر عن الآخرة ، فهل يدخل الله الأطفال جهنم باتم آبائهم ؟ وهل يخلدهم في النار ؟ ... الخ . ومثل هذه الأسئلة فيما نرى لا تصدر عن فطرة سليمة ، وتفكير قويم خال من العوج ، وانما نلمح وراءها فكرة « الاستحلال » والرغبة في « استعباد » أبناء الأعداء .

نحن اذن ازاء افكار وجهت السلوك وحركته ، او افكار تم ابتداعها لتبرير ساوك قائم . ولا نراها مجرد افكار نظرية او دينية او لاهوتية .

وغالباً ما كان الهوى أو الغرض ، يغلب الفكرة أو يزيحها جانباً إذا تعارضت معه ، فالمعروف مثلا أن الخوارج كانوا يرون الناس سواسية ويرون أنه ليس من الضروري أن يكون الامام قرشياً ، وساووا — نظرياً — بين العبد الأسود والعربي القبلي الصميم ، لكن عندما تزوجت امرأة يمنية ترى رأى الخوارج من رجل من الموالي كان هو أيضاً على مذهب الخوارج ، « قال لها اهل بيتها : فضحنا ، فأنكرت ذلك ، فلما أتى زوجها قالت له : ان اهل بيتى وبنى عمى قد بلغهم امرى وقد عيرونى ، وانا خائفة أن اكره على تزويج بعضهم .. فلما أن تهاجرا الى عسكرا نافع بن الأزرق (ليحمينا) واما أن تخبئنى حيث

شئت ، وأما أن تخلقى سبيلى ، فأخلقى سبيلها » (*) ونفج عن المرفع من هذه المراه آراء مختلفه .

وعندما نقرا فى كتب أصحاب المذاهب والفرق أن خرقة حرجت لمحاربة الكفار ، فالمقصود هنا « المخالفون لهم فى رأى » حتى لو كانوا من الفرقة نفسها ، ومن هنا كان المطلوب هو الحصول على « نسائهم ومقاعهم » . نقرا فى مقالات الاسلاميين أن خلافاً كلامية نُسأت بسبب أن ابن نجدة (مؤسس مذهب النجدات أو النجدية وهو مذهب خارجى) استولى مع جماعته على عدد من نساء مخالفيهم فى رأى من أهل القطيف ، « فنكحوهن قبل أن يقسمن » أى قبل أن يذهب بهن الى أبيه ، فالمفروض أن يذهب بهن الى أبيه أولاً ، ثم يقوم أبوه بقسمتهن على الناكحين .. ونشأ عن هذا مبدأ كلامى مهم استغرق صفحات بل وفصولاً من كتب علم الكلام . ذلك أن ابن نجدة اعتذر لأبيه بأنه « لم يكن يعلم الحكم » فنكح هو وأصحابه « بحسن نية » . فعذرهم نجده « بجهالتهم » واختلف أتباع نجدة وعاب بعضهم على نجدة مسامحة ابنه ، وهكذا ظهر « مذهب » جديد ، ومجال جديد للخلاف شغل فصولاً من كتب علم الكلام ، ونحاول هنا ربطه بالمجتمع الإسلامى والأفكار السائدة فيه .

الاعتذر بالجهالات :

استخدم « وات » وغيره من المستشرقين الكاتيب بالانجليزية الكلمة Ignorance كمقابل للمصطلح الكلامى « الجهالة » . لكن هذه الكلمة الانجليزية لا يمكن أن تعبر عن المقصود المركب لهذا المصطلح الذى عقدت الأهواء والأغراض معناه البسيط ، ففى مرحلة البساطة الأولى أو الوضوح الأول لم يشهد الإسلام مشكلة (الجهالة) أو قضية (الجهالة) ، بمعنى أنه لم يكن هناك تعارض بين دعوة الإنسان للعلم والمعرفة ، ورفع الحرج عن الجاهل ، فقد كان المسلم يتحرى (مثلاً) غروب الشمس فى رمضان ليتناول طعام الإفطار ، ولم يفكر أحد فى دخول منزله وإغلاق النوافذ ليتطلأ امام الله بأنه إنما أفطر ظناً منه أن وقت المغرب قد حان . لم تكن هناك مشكلة أو تناقض بين الدعوة للعلم ، والاعتذر بالجهل ، والقول بأن الأعمال بالنيات . لكن بمرور الوقت أصبح

موسوع (الجهالة) هذا. موضوعا كلاميا شغل الناس ، بل وسرى
وسلّل في نسيج مجتمعات الشرق ، فأصبح يعمل — على نحو خفى
كامن — على هدم خطط محو الأمية ، وهدم الاتجاه للتعليم خاصة التعليم
الدينى المتطور ، وبالحديد ما يتعلق بالحلال والحرام ..

ولا زلت أذكر رجلا من (أبو كمال) وهى منطقة فى أقصى الشمال
بين سوريا والعراق ، وكان يعمل فراشا فى المصلحة التى كنت أعمل
بها فى الكويت منذ حوالى عشرين عاما ، فقد أتى الى هذا الرجل ،
وراح يحكى عن مغامراته مع إحدى قريباته وكانت فيما أذكر من المحارم،
وبعد أن سمعته حاولت أن أقول له حكم الشرع وأحدته — بلطف —
تسديد — عن الحلال والحرام ، لكنه تعلل بسبب شكلى ليقوم .. وفى
مرات كثيرة كنت أحاول أن أسمع حكم الشرع ، فكان يتهرب من
السماع ، وانتهزت فرصة وأحضرت كتابا فى الفقه ورجت أقرأ ، فلما
علم أنه كتاب فقه ، قام ولم يرغب السماع .. وانتهزت فرصة لأسأله :
لماذا كلما أردت أن أقول لك الحلال والحرام لم ترد السماع ؟ قال
بوضوح كامل : « لأقول لربى يوم القيامة اننى لم أكن أعلم ... » ..
وفهمت بعد ذلك ومن يسلك مسلكه يسمعون النسايح الدينية ، والأذكار
التي تمجد الذات الالهية ، ويتغنون بصفات محمد ﷺ ، لكنهم اذا بدأ
الحديث عن الحلال والحرام أغلقوا التلفزيون أو الراديو ، أو تشاغلوا
بالتسبيح ان كان الخطيب يخطب قبل اقامة صلاة الجمعة .. وكان هذا
امراً غريباً جداً بالنسبة لى ، الى أن دارت الأيام وربطت بين ذلك وفكرة
(العذر بالجهالة) التى احتلت مكانا كبيرا فى الفكر الكلامى .. ورجت
أساع آثار الفكرة فى أماكن أخرى ، فوجدت أن الفلاح المصرى لا يفتسأ
بكره بأنه (لا يقرأ ولا يكتب) اذا مثل أمام الشرطة أو المحكمة لأى امر
كان ، بل ويكرر جملة قد يكون من الفطرة السليمة ألا يكررها وهى
(أنا راجل جاهل يا بيه !) وأن كان لديه شىء من الحياء قال :
(لا مؤاخذه ، أنا راجل جاهل) .. انه العذر بالجهالة ، وهى قضية
كلامية قديمة أساسها أن ابن (نجدة) وأصحابه نكحوا نساء أعدائهم
دون قسمة عادلة على الناكحين ، لكن القضية لم تنته وظلت فاعلة مؤثرة
فى نسيج المجتمعات الشرقية . وفى المنطقة الغربية والجنوبية فى المملكة
العربية السعودية لازالوا يقولون (ما أدري ، ترفع قدرى) .

ويفضل القرويون في مصر — حتى الآن — جلسات الذكر والتسبيح،
على جلسات التعريف بالحلال والحرام ..

حقيقة ان القانون الوضعي بعد ذلك نص على أن الجهل بالقانون لا يعفى من المسؤولية ، لكنه هنا يتحدث عن المسؤولية القانونية .. وحقيقة الأمر أن معظم مسلكيات البشر لا يمكن أن يطولها القانون الوضعي ، فنصف وقتنا تقريباً في بيوت مغلقة ، وجزء كبير من النصف الآخر لا يمكن أن يتسلل اليه القانون . وتبقى فكرة « الجهالة » فكرة فاعلة مهيمنة تمتد وتتشعب في حاضرتنا ومستقبلنا كما امتدت جذورها في ماضينا .. ليست دراسة قضايا القضاء والقدر وما يتشعب منها من قضايا (الرزق) و (الأجل) و (الجهالة) و (الختم) و (التوفيق) ... الخ قضايا أكاديمية نظرية لا يتعدى مكانها قاعات الدرس ، وإنما هي كما تكرر في أكثر من مقرة في هذه الدراسة — قضايا حية .

فقد اتسعت فكرة العدل الإلهي اتساعاً كبيراً خرجت بها عن كل فطرة سليمة ، وكذلك اتسعت فكرة المساواة ، فقد رفض الخوارج أن تقتصر الإمامة على قریش وإنما قد يكون الإمام قرشياً أو غير قرشي ... وإلى هنا والأمر مقبول ، لكن بعض طوائفهم خرجت عن نطاق المعقول فقالت بإمامة المرأة في الحكم وفي الصلاة ، وهم الشيبية أو أصحاب شبيب النجراتي ، ويعرفون أيضاً « بأصحاب السؤال » أو « أهل السؤال » . وذكر البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق) أن شيبيا النجراتي هذا كان يعرف بأبي الصخاري ، وأن الشيبية يعرفون أيضاً بالصالحية نسبة إلى صالح بن مسرح الخارجي .. وكان شبيب خارجاً زمن خلافة عبد الملك بن مروان . وله مواجهات عسكرية عنيفة مع الحجاج بن يوسف الثقفي ، وقد انفرد الشيبية بجواز إمامة المرأة وجواز خلافتها ، وقد استخلف شبيب هذا أمة غزالة (جعلها خليفة من بعده) ، وقد دخلت غزالة (هناك رواية أنها زوجته وليست أمه) الكوفة ، وقامت خطيبة ، وصلت الصبح بالمسجد الجامع ، فقرأت في الركعة الأولى سورة البقرة ، وقرات في الركعة الثانية سورة آل عمران . قال الذهبي في كتابه (تاريخ الإسلام) : « كانت امرأته غزالة من الشجاعة والفروسية بالموضع العظيم . هرب الحجاج منها وهي على رأس جيشها ، فمهره بعض الناس بقوله :

أسد على وفي الحروب نعامة
فتخاء تنفر من صغير الصافر
هلا برزت الى غزالة في الوغى
بل كان قلبك في جناحي طائر (*)

الوضع ساجدا :

من ذلك يتضح ان الناس — في احوال كثيرة — عمدوا الى تكييف الدين مع عاداتهم الاولى ، لا تكييف عاداتهم مع الدين واخضاعها له ، فمنطقة نجران عرفت النظام الاموى ، اى الانتماء بشكل اساسى للام ، لتصبح المرأة (الام) في احوال كثيرة هي (شيخ) الجماعة او القبيلة ، فلما جاء الاسلام وهو نظام أبوى ، وان كان لا يذكر حق المرأة . استحل شبيب. وامثاله امامة المرأة ، ولا بد ان غزالة هذه كانت امرأة عجوزا ، فلم يكن ثمة خوف من الصلاة وراءها ، لكن طبيعة الأمور الا يصلى الناس خلف امام امرأة ، فاذا كان هذا مقبولا وهى فى الوضع واقفا فكيف يقبل وهى فى الوضع مائلا أو ساجدا . ان هذا بطبيعة الحال ادعى بالمصلين لنسيان ربهم .. وهل الصلاة الا نوع من ذكر الله والتبتل اليه ؟!

القتل والموت :

شغل علماء الكلام المسلمون انفسهم ربحاً طويلا من الزمن بالفرف بين « القتل » و « الموت » ، وهل هما امر واحد ام لا . وقد يدهش القارئ من اثاره مثل هذه القضية وربما اعتبرها غير جديره بالانارة . والحقيقة انها قضية مهمة لا زالت فاعلة فى العقل الاسلامى ، والعقل الشرقى عامة ؛ لارتباطها بقضية القضاء والقدر ، وبالتحديد بقضية « الأجل » . ويستخدم المستشرقون الذين يكتبون بالانجليزية الكلمة Term كمقابل للأجل . والواقع أن الفاظ كل لغات العالم لا يمكن ان تكون مقابلا للفظ « الأجل » المقصود هنا ، فمثل هذه الكلمات (الأجل ، والرزق .. الخ) تحوطها معان غامضة ومفاهيم مبهمه وتشع منها اشعاعات ربما كانت ذات طابع صوفى ، دعنا نقول انه ربما كان جانب كبير من هذا الغموض والابهام بفعل فاعل ، ويتخطط المفكرين

(*) هذه النقول عن شبيب من مقالات الاسلاميين ج ١ ، ص ١٩٢ ، تاريخ الاسلام للدكتور .

الذين كانوا يعملون في حضان السلطة . فقد طرحت المسألة على هذا النحو : هل كان القتل — لو لم يقتل — سيهوت ؟ وبصياغة أخرى : هل حقيقة أنه من لم يمت بالسيف مات بغيره ، فالأسباب قد تعددت والموت واحد ؟ أم أن القاتل قد اعتدى على « الأجل » الذي حددته الله للمقتول ، وأنه كان يمكن أن يعيش هذا المقتول لو لم يعتد القاتل على « إرادة الله » بتحديد الأجل ، وأنه لذلك كان القتل من الكبائر التي لا عقاب لها إلا دخول جهنم (أن كان بغير نفس أو فساد في الأرض) .

هذه المسألة اختلفت فيها الآراء اختلافا شديدا ، وكان هناك اتجاه — لعله هو الاتجاه الشعبي — أن « القتل » غير « الموت » . . وان من قتل لم يستوف أجله الذي حددته الله له . . وهذا يفسر لنا ما يتردد في الريف وغير الريف من أن المقتول يظل يحوم في المكان الذي قتل فيه . . بل أن الموهم ليتجسد عندهم ؛ حتى أنهم ليسمعون طرقه على الباب ، ويرونه يمشي في ضوء القمر ، ويسمعون وقع أقدامه وهو يتردد على السلم أو فوق الأسطح أو تحت الشجرة ، ويرون شبحه ممتددا في الظل في مكانه الأثير قبل أن يموت . . بل ويحكم الجيران اغلاق مساكنهم خوفا من دخول شبح القتل . ماذا يعنى هذا كله ؟ إنه نوع من الرفض الشعبي لتصرف القاتل . . ورفض — وصل الى حد التجسد — لاعتدائه على الأجل الذي حددته الله . . أن هذا الشعور الجمعى القوى — الذى وصل الى حد الرؤية بالمعين والسمع بالأذن — يريد أن يقول أن الله سبحانه قد هزم القاتل ، فها هو المقتول ما زال بيننا ولن تصعد روحه الى بارئها الا فى الوقت الذى حددته الله (لا القاتل) . . وقد شهد التاريخ الاسلامى عمليات قتل واسعة النطاق ، وتمت فى غالبها باسم الدين أو تحت ستاره ، ومن الطبيعى أن يكون للجانب الأقوى النصيب الأوفر فى قتل الخارجين عليه ، ولما كان هؤلاء الخارجون يحملون أيضا لواء الدين ، ومن الصعب تكفيرهم فنقلنا أذن أن آجالهم قد حانت ، أو أنها إرادة الله ، أو أنهم لو لم يموتوا بالسيف لماثوا بغيره ، فأجلهم قد حان ولا محالة ، (والله) هو الذى يحدد الأجل ، ومعنى هذا أن الله هو الذى قتلهم ، وليس معاوية بن أبى سفيان أو أبو جعفر المنصور (مثلا) .

ويمتلىء الربف فى مصر وغير مصر ، بأشباح وأرواح خلقها اللاشعور الجمعى ، بعدد القتلى الذين لا زالت حكايات قتلهم تروى . . وهى كما قلنا اعتراض جسده اللاشعور الجمعى على التسوية بين القتل والموت ، وهى قضية كلامية قديمة ، أثارها الأشعرى وغيره .

ولأن التراث الدينى السابق على الاسلام (الفرعونى والمسيحى) يرى أن الروح عند خروجها تأخذ شكل جسد صاحبها ، لذا فإذا قتل قتل رآه البعض (أو رأى روحه) تخرج من الأرض فى مكان مقتله : الرأس أولا ، ثم الصدر ، وهكذا تصعد شيئا فشيئا حتى يستوى (أو تستوى) قائما على قدميه ويبدأ فى الحركة الى حيث يريد .. بها صاحب هذه الروايات من رعب مهول .

الرزق :

يستخدم «وات» وغيره ممن يكتبون بالانجليزية الكلمة Sustenance كمقابل للرزق ، لكننا كما قلنا عند الحديث عن الأجل — لا يمكن أن يوجد مقابل لكلمة الرزق بالمفهوم الاسلامى فى أية لغة كانت ، وكان « وات » على وعى كامل بذلك . فاستخدامه للكلمة Sustenance لا يمكن الا أن يكون على سبيل التجاوز أو على سبيل التبسيط الشديد ، فالرزق ، وفقا للاستخدام الشائع للفظ — لا يعنى مجرد الدخل ، ولا هو نتيجة مؤكدة لعمل ، ولا هو ثواب يقينى لجهد ، ويفرق الفكر السائد بين الدخل والرزق ، فقد يحصل الانسان على مبلغ من المال ثم يضيع منه ليجده شخص آخر ، ثم هل يمكن أن يرزق الله الانسان حراما ؟ أم أن هذا يستحيل على الله سبحانه ؟ وما سرقة اللص من مال هل هو رزقه ؟ ..

وهكذا يتضح أن كلمة « الرزق » أبعاداً غامضة ومفاهيم مبهمه ، أو دعنا نقول — كما قلنا عند حديثنا عن الأجل — أن هناك من أراد الغموض لهذا اللفظ ، وراحت أجيال المستفيدين تضيف للكلمة ابهاما وهيولا جيلا بعد جيل . فهى غالبا ما تستخدم للتعمية على مصادر الثروة غير المعروفة أو غير المعلنة ، فالأبيات الشعرية ذات المذاق الشعبى التى يكتبها كثيرون فى المقاهى والمحلات ، هى كلمات حق يراد بها — غالبا — باطل .

مالك الملوكة اذا وهب لا تسألن عن السبب

الله يعطى من يشاء وقف على حد الأدب

يعنى لا تقل من أين لك هذا ؟ رغم أنه مبدأ اسلامى صريح ، كما أنها رفض قاطع لاعتراض المصطفى ﷺ على جامع الزكاة (جبابى

الضرائب) الذي قال : « هذا لكم وهذا أهدي الى » وقال له عليه الصلاه والسلام معترضاً : « هلا تعددت في بيت أبيك وأمك ، فانظر هل يهدي اليك أم لا » وهى كلمات قوية لو صيغت بعامية هذه الأيام لكان لها وقع صعب على الأذن والفؤاد . ولم يقل أحد ان مبدأ « من أين لك هذا ؟ » أو قول الرسول ﷺ ، يناقض آيات القرآن الكريم التى تؤكد أن الله يرزق من يشاء بغير حساب . لقد كان الاسلام فى بساطته الأولى ! لكن بمرور الوقت زاد الغموض والابهام واليهولى حول كلمة الرزق ، أو كما قلنا كان ذلك بفعل فاعل .. فأصبح ذلك ستارا لأموال مكديسه ليس لتكديسها سبب واضح وأصبح ذلك ستارا لأموال غير نظيفة : من تجارة مخدرات ، أو تجارة سلاح أو تجارة رقيق أبيض ... الخ وأصبحت شعارا لعمولات وأموال لا يقابلها عمل حقيقى .. الخ ففى كل هذه الأحوال تتردد عبارات مثل « أرزاق » و « الله يرزقنا من يشاء » و « ملك الملوك اذا وهب » وغيرها لتخرس المتسائل : من أين هذا ؟

لقد كانت هناك أسباب سياسية واقتصادية اذن كامنه وراء ادخال موضوع « الرزق » فى مسألة القضاء والقدر التى شغلت المسلمين ردىحاً طويلاً من الزمن ، ولا تزال .

فكرة « القبول » :

ولا يبعد عن ذلك فكرة « القبول » أو « حب الناس » لشخص ما أو « تقبلهم » له بشكل غيبى (لا شعورى) ، فقد استطاع الاعلام الحديث - الى حد كبير - فك لفز القبول بترويج صورة شخص ما . وبذلك حلت أجهزة الاعلام الرهيبة فى التحكم فى فكرة القبول محل ما كان يعزى دائماً الى الله سبحانه وتعالى ، فمن أحبه الله « حب فيه خلقه » كما يقول المثل العامى ، واذا أحب الله عبداً أمر الناس بحبه « أن الله يحب فلانا فأحبوه » (*) لكن الحق يقال أن أجهزة الاعلام تفشل كثيراً فى تحسين الصورة القبيحة وتلميع ما انطفاً ، وتنشيط ما خمل .. لكنها - على أية حال - نجحت فى هز الأقوال الماثورة التى مؤداها أن من أحبه الله جعل الناس تحبه ، مما يقتضى صحة العكس

(*) صحيح البخارى .

ايضا ، بمعنى أن من أحبه الناس أحبه الله ... لقد أصبح كثير مما كان يعزى الى الله سبحانه — تعالى الله علوا كبيرا — صناعة بشرية خفية . لكن الله دائما هو المعدل المطلق ، وفي النهاية لا يصح الا الصحيح .

جهاز للأفكار الحاكمة :

يحدثنا مونتجرى وات أن « الجبرية » أو « الحتمية » أو « الضرورة » التى لا مكان منها لمسيرة الأحداث ، كانت بالفعل تشكل مجموعة الأفكار التى تبدو مقبولة فى المجتمع الإسلامى الأول أى طوال القرن الأول للهجرة تقريبا أى خلال مائة عام من ظهور الدعوة الإسلامية ، وأنهى كانت تشكل أفكار السنة ، وأنه لا يدرى الظروف التى أدت الى إعادة النظر فى مثل هذه الأفكار ووضعها موضع التحيص بعد ذلك لدرجة اتهام بعض أصحابها بالبروق عن الإسلام ، ولدرجة خروج أفكار أخرى من مكره الجبر هذه .

ثم نعود لنعرض لما توقف عنده مونتجرى وات وهو الظروف التاريخية التى أدت لإعادة النظر فى مبدأ (الحتم) أو (الجبر) ، فنقول انه بعد أن وصلت موجة الفتح الأولى الى مداها ، وغمرت الثروة والفضة والذهب بيوت الفاتحين الأوائل والعرب المسلمين والمسلمين الأوائل من غير العرب ، جنح فريق كبير منهم الى الدعة والهدوء بل وتركوا العمل ، وراح عدد منهم يبحث عن الملذات أو يعيش على أمجاد الماضى ، وهنا بدأت تظهر الجوانب السلبية لفكرة « الحتم » أو الجبر ، أو أن « الأمور مقدرة سلفا » . لبس غريبا إذن أن تظهر أفكار المعتزلة عن المسؤولية البشرية وعن (عدل) الله فى هذه المرحلة التالية ، وليس صدفة أن يظهر الأشعرى والماتريدى فى مرحلة ثالثة للتوفيق بين منهج المعتزلة مثلا فى الجدل وتحكيم الفعل .. الخ ومنهج الفقهاء الذين يعتمدون على النصوص الدينية من قرآن وحديث .. فتطور مسألة الجبر والاختيار أو حرية الإرادة والمسؤولية البشرية من ناحية وقضاء الله وقدره من ناحية ثانية ، مرتبط ارتباطا حقيقيا بتطور المجتمع الإسلامى

منذ هبة الفتوح الأولى حتى مرحلة الدعة والاختلاف في العصر العباسي الثاني ، فقد تم توظيف فكرة (الجبر) في المرحلة الأولى ، اذ لاحظ وات أن الاتجاه العام في الأحاديث النبوية هو أن الأمور مسيره بقدر الهى لا فكاك منه ، بينما زواج القرآن الكريم بين الجبر والاختيار بل لقد ركز على فكرة المسؤولية البشرية .

واذا كان ما ذكرناه آنفا يمثل مالا لأثر فكره (الجبر) أو (الحتم) على حركة التاريخ في منطقة أساسية من العالم هي العالم الاسلامي ، ويبين أثرها أيضا على سلوكيات المجتمع ونظرته للأمور ، فإن هناك تجربة أخرى تشهدا التاريخ الحديث تم فيها توظيف فكرة (الجبر) أو (الحتم) الذى لا فكاك منه ، مع اختلاف المنطلق النظرى والنهاية في الحالتين . فرغم أن كارل ماركس قد ألبس نظريته لبوساً علمياً ، الا أنه أيضاً قد أضفى عليها طابعا دينيا بإضافة فكرة الحتمية ، لقد سلك الرجل الطريق نفسه الذى سلكه الأنبياء مع فارق واحد وهو أن الأنبياء قد تلقوا من الله وحيا ، أما هو — أى ماركس — فقد أحل ما أسماه (حركة التاريخ) محل الله سبحانه وتعالى ، وجعل مصدر (الحتم) أو (الجبر) أو (التسيير) هو حركة التاريخ التى لا بد أن يتحقق (العدل) من خلالها بسيطرة الطبقة العاملة (المنتجة) على الطبقات الأخرى التى تستولى على فائض القيمة ، واجتاحت هذه الفكرة العالم كله وانتشرت انتشار النار في الهشيم وهددت حضارات مستقرة كانت تقوم على أسس أخرى ، وهددت نظما وأسقطت عروشاً ، وحتى المناطق التى لم تعتنق الفكرة اعتناقاً مباشراً ، تأثرت بها على نحو أو آخر ، وبدا — لفترة من الزمن — أن هذا الحتم أمر مؤكد تؤكد عدة شواهد ، فاعتنق الفكر الماركسي عدد كبير من المفكرين ، وترك هذا الفكر تأثيره في مختلف العلوم والفنون بما في ذلك علوم الدين . . . وغيرت الرأسمالية من نظرتها للعمال والفقراء فكان الاهتمام بالبعد الاجتماعى وسيلة من وسائل الدفاع ضد الشيوعية . وكانت فكرة (الحتمية) أو (الجبر) هى نفسها وراء تدهور الجماعات البشرية التى أخذت بالفكر الماركسي ، فراحت هذه الجماعات في مرحلة من المراحل تبحث فكرة (الحافز) أو (الوازع) لمقاومة الخمول أو الاتكالية التى سادت المجتمع ،

اعتماداً على (حتمية) انصار الطبقة العاملة ، تماماً كما راح المعزلة وغيرهم يبحثون فكرة (العدل) الالهى والمسئولية البشرية ؛ لمقاومة الخمول والانتكالية التى سادت المجتمع الاسلامى ، بعد ثورة حركة الفتح الاولى وامتلاء الخزائن الاسلامية بأموال الخراج والصدقات والغنائم .

لكن فكرة ماركس انهارت — الى حد ما — فى النهاية ، وسقطت فكرة (حتمية حكم الطبقة العاملة) او الجبرية الماركسية ان صح هذا التعبير ، ولم يكن هذا لسلبيات فكرة الحتمية محسوب ، ولا لجهود أجهزة المجتمع الرأسمالى ، وانما كان لسبب أوضح من هذا بكثير ، وهو أن مفهوم العمل الذى أقام عليه ماركس نظريته التى البسها لبوساً جعلها أقرب للدين — قد تغير ، وكذلك تغير مفهوم فائض القيمة وما الى ذلك ، ولتوضيح الفكرة التى نسوقها نضرب مثلاً بسيطاً . لقد ظهرت افكار ماركس فى فترة تميزت بالوفرة المذهلة للمواد الخام نتيجة الاستعمار الأوروبى لأفريقيا والأمريكتين ، ومن هنا كان المقعد الخشبى (مثلاً) الذى يباع بجنيه (مثلاً) يتكلف خشباً (مادة خام) بقرش أو خمسة مليمات (مثلاً) ويحصل العامل (النجار) الذى صنعه على مليم (مثلاً) ثم يأتى ناظر الجملة او القطاعى لبيع المقعد بما قيمته جنيه (مثلاً) وبذلك يحقق ربحاً مهولاً هو فى الواقع فائض القيمة ، وهذا الفائض لم يعتبره الماركسيون ربحاً (حالاً) ، وراح الماركسيون يصيغون التاريخ كله على أساس من يستغل فائض القيمة هذا ، فكانت الطبقة العاملة بهذه الطريقة مضطهدة فى كل العصور ، وفكرة الاضطهاد فكرة دينية عميقة (فالعبرانيون جرى اضطهادهم فى العهد القديم ، وواجه المسيح عليه السلام اضطهاداً شديداً وتم صلبه ليفدى البشرية فيما يقول المسيحيون أو رفعه ربه الى السماء بأمل العودة . .) ومن هنا لبست الماركسية لبوساً دينياً .

لكن النصف الثانى من القرن العشرين شهد نقوباً شديداً فى المواد الخام التى أصبحت قيمتها فى معظم المنتجات — تفوق قيمة العمل الذى اختفى بمعناه التقليدى ، خاصة بعد ظهور الأجهزة الحاسبة الالكترونية ، والميل للاستغناء عن الأبدى العاملة التقليدية وظهور

أهمية الدكتوقراط بشكل متزايد ، فكان — لكل هذا — من الضروري أو من المحتم أن تسقط الماركسية ، وظنى أن الماركسيين الجدد ان مسح التعبير ، فى حالة كمون للبحث عن صيغة جديدة فى ضوء هذه المتغيرات الأساسية .



بعد أن اتضح — بما لا يدع مجالا للشك — أثر الأفكار الحاكمة فى تسير حياة الأمة وصياغة مستقبلها ، وتحديد علائقها الاجتماعية ، فهل من الحكمة أن نترك هذه الأفكار الحاكمة لبيثها غينا من يشاء ويبلورها فى ضمائرنا من يشاء ؟ هل من الحكمة أن نتركها لرجل أو حتى مجموعة رجال ؟ هل من الحكمة أن نتركها لواعظ أو خطيب خاصة اذا كثر مستمعوه ؟ هل من الحكمة أن نتركها لكاتب خاصة أن كثر قارئوه ؟ أم أن الحكمة أن نعتبر هذه الأفكار الحاكمة (التى يمتزج فيها الشعور باللاشعور وما هو غيبى بما هو واقع . . الخ) مشروعا قوميا أو مهمة عليا ؟ أيعقل أن نترك واعظا قارن فى وقت من الأوقات بين (الروم والفرس) وقت ظهور الاسلام ، و (الكتلة الشرقية وأمريكا) فى تاريخنا الحديث ، ليبث فى مستمعيه أنه قد « غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفلبون » وهذا يعنى — فيما يبيث فى مستمعيه — حتمية انتصار أمريكا (الولايات المتحدة) فى التاريخ الحديث . وكان هذا فى وقت تتوجه فيه بلاده للكتلة الشرقية طالبة العون الصناعى والزراعى والعسكرى ؟!

ان مثل هذه الفكرة التى نضرب بها مثلا تعد نموذجا للأفكار الحاكمة الموجهة أو المحرضة ، فهى فكرة يمزج فيها الداعى بين ما هو غيبى (حتمية انتصار أمريكا) وما هو فعلى أو عملى ، وما هو دينى ، . . الخ .

لا بد إذن من (لجنة) أو (هيئة) فى جهة ما لتصيغ مشروع مصر القومى فى (الأفكار الحاكمة) التى تؤتى ثمارا ايجابية ، فهذه الجهات ليست مهمتها جمع المعلومات فقط وإنما بثها أيضا ، والمعنى الذى نريد تأكيده هنا أوسع بكثير وأعمق بكثير مما أشار إليه صلاح نصر عن حرب

الاشاعات في كتاباته ، او ما يفعله بعض الكتاب احيانا — بتكليف غالبا — من نشر افكار مثيرة في اوقات عصيبة لشغل الراى العام . ليس هذا هو المقصود بالأفكار الحاكمة .

هكذا يتضح أن فكرة (الجبر) أو (قدر الله الحتمى) التى تناولها وات في كتابه هذا ليست مجرد فكرة أكاديمية بمعزل عن حركة المجتمع ، وانما هى فكرة فاعلة ومؤثرة ولها تطبيقاتها العملية وهى فكرة قابلة للتوجيه ، وقد تم توجيهها فعلا عبر التاريخ ، وضرينا بعض الأمثلة على ذلك .

لعله يكون واضحا الآن لم اهتم المستشرقون بهذه الأفكار التى تبدو أكاديمية خالصة . ولعل هذه المقدمة ، وهذا الكتاب يجيبنا على مثل هذا السؤال : لماذا اهتم المستشرقون بموضوعات مثل (الرزق) و (الأجل) و (القضاء والقدر) أو الجبر والاختيار ، و (الختم) و (التوفيق) والتسديد ... الخ ؟

ويتمحور الحوار بين بعض من يظنون أنهم دعاة للتنوير وغيرهم حول هذه القضية (القضاء والقدر) ولا سواها ، وهم فى تمحورهم هذا لا يخرجون أبداً عن التمحور القديم ، فالشيخ الشعراوى يردد فى سلسلة كتب واسعة الانتشار عن (الرزق) و (الخير والشر) و (القضاء والقدر) ... الخ ما قاله الأشعرى (المتوفى ٣٢٤ هـ) ، والاستاذ العشماوى يردد بعض ما قاله المعتزلة عن مسئولية الانسان ، ويحدثنا الدكتور زكريا عن التفكير العلمى ، وأسباب الوقوع فى الخطأ أحاديث تصلح لقاعات الدرس ، ولا يمكن بتجردها أن تنغلغل فى أعماق الناس لتصبح افكارا حاكمة .

ان أكثر هذه التيارات تغلغلا فى أعماق الجماهير وقدرة على صياغتهم وتحريكهم هى التيار الأول (الذى بمثله الشيخ الشعراوى) لا اقول فى الجماهير فقط وانما فى طائفة من المثقفين أيضا . وبصرف النظر عما اذا كان هذا يسعدنا أم لا ، فذاك موضوع آخر ، لكن المؤكد أن قدرة هذا التيار على التأثير والتغلغل ليست فى كل الأحوال ذات مردود

طبيب . ذلك لان اصحاب هذا التيار والتيارين الآخرين لا يضعون في اعتبارهم البيئة أو التربة التي يلقون فيها بذورهم ، انهم لا يضعون في اعتبارهم التركيبة البشرية التي يوجهون اليها حديثهم . فصاحبنا الذي يحدثنا عن المسؤولية البشرية وبأن الانسان مسئول عن فعله ولا علاقة للمقدر بوضعه ، كيف يكون كلامه مقبولا أو حتى محترما عند هذا العدد الكبير الذي هدم الزلزال بيوتهم ، أو نساقطت بيوتهم بحكم القدم ، فوجد الواحد منهم نفسه ازاء مصيبيه لا دخل له فيها ، وبحسب جيبه فلم يمكن من شراء شقة جديدة، والأمله كثيرة. وصاحبنا الذي يحدثنا عن فرنسيس بيكون وعن الفرض المسبق والربط بين ما لا صلة بينه في الواقع . . الى آخر ما كرهه زملاؤه وأساتذته في الجامعة لم يضع أيضا في اعتباره التركيبة الاثنية للشعب المصري او حتى العربي ، فأتى حديثه غير مضر لكنه لا يحدث التأثير المطلوب ، اما بالنسبة للاتجاه الأول فهو أيضا لم يضع التراث المتوارث لدى شعب مصر ، بدليل أن فكره الجبر أو أن القضاء والقدر من الله سبحانه كان لها نتائج مختلفة على مر العصور ، فهي طورا مفيدة ، وطورا مضره كما سبق أن أوضحنا .

الشيء الطريف أن (وات) يرى استحالة الوصول الى الحقائق المطلقة في هذه الموضوعات ، وأن العقل البشري لم يستطع في هذه المرحلة أن يوفق بين جزئيات قضايا القضاء والقدر ، وبالتالي فلا بد من التعامل معها لا كحقائق مطلقة وانما كقضايا ذات مردود عملي يتم نوجيها طاملا فيه الصالح العام ، لكن أصحابنا مقتنعون أنهم يزفون لنا « الحقائق » خالصة ، وكل يرى الحق معه ولا حق مع سواه ، وهذا أمر بعيد تماما عن الصدق .



وقد قارنا النصوص النى استشهد بها (وات) بالمصادر الاسلاميه ، فوجدنا ما أورده صحيحا دقيقا ، وفيما يلي قائمة بالمصادر الاسلاميه وطبعاتها ، والتي كانت بين أيدينا عند الترجمة والمراجعة والمطابقة :

- ١ — ترجمة معانى القرآن الكريم للعلامة عبيد الله يوسف على ، عنيت بطبعه دار القبلة الاسلاميه — مؤسسة علوم القرآن (جدة) .

وقد وجدنا اختلافا يسيرا في أرقام الآيات كما أوردها (وات) لكننا نقلنا الآية كاملة ولم نكتف بذكر رقمها .

٢ — المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للمرحوم محمد فسؤاد عبد الباقي ، واستعنا به في استخراج الآيات المطلوبة .

٣ — صحيح البخارى بحاشية السندى ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، بالاضافة لرجوعنا لكتب الاحاديث الصحاح الأخرى (مسلم وابن ماجة والترمذى والنسائى ..) .

٤ — المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى ، نشره أ. ي. ونسنتك استاذ العربية بجامعة ليدن ، ١٩٣٦ .

٥ — الإبانة عن أصول الديانة لأبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ) دراسة وتحقيق عباس صباغ . بيروت ، دار النفائس ، ١٩٩٤ .

٦ — الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم لعبد القاهر بن طاهر البغدادى ، بيروت ، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة ، ١٩٨٧ . (توفى البغدادى سنة ٤٢٩ هـ) .

٧ — شرح العقيدة الطحاوية للإمام على بن على بن محمد بن أبى العز الطحساوى (توفى ٧٩٢ هـ) ، حققه وعلق عليه د. عبد الله بن عبد المحسن التركى وشعيب الأرنؤوط ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٧ هـ ، فى مجلدين ، كما رجعنا أحيانا لكتيب صغير بعنوان (العقيدة الطحاوية) الذى حققه وعلق عليه الشيخ عبد العزيز بن باز .

٨ — الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهرى (المتوفى ٥٦٠ هـ) ، وضع حواشيه احمد شمس الدين ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٦ ، فى ثلاثة مجلدات .

٩ — مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، فى مجلدين ، بيروت ، المكتبة العصرية ، ١٩٩٠ ، ورجعنا كثيرا لمقدمة المحقق .

١٠ — الملل والنحل للشهرستاني (المتوفى ٥٤٨ هـ) ، في مجلدبن ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٩٨٠ .

١١ — شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة النعمان لعلى بن سلطان محمد القارى ، تحقيق الشيخ مروان محمد الشعار ، دار النفائس ، ١٩٩٧ .
ويلاحظ أن (وات) أشار الى الفقه الأكبر — ١ والفقه الأكبر — ٢ وهو يقصد بذلك روايتين لكتاب واحد (راجع ببليوجرافيا المؤلف) .

١٢ — ورغم أن (وات) لم يرجع لكتاب (شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) لابن قيم الجوزية ، إلا أننا اسئنا به لسوفره في مكتبتنا في تحقيق بعض النصوص والاسترشاد ببعض أفكاره . والطبعة التي رجعنا إليها حققها وخرج أحاديثها وعلق عليها إبراهيم ابن أحمد عبد الحميد .

ولم أتعرض في التعليقات ولا في هذه المقدمة ، لتناول مسائل كلامية متخصصة فهذه لها رجالها ، وإنما اكتفيت بربط أفكار الكتاب بمسيرة أحداث التاريخ ، فعلم تاريخ الأفكار علم لم يحظ بالاهتمام الكافي ، كما عمدت الى ربط الماضي بالحاضر ، والبحث عن التاريخ في أمثال الحاضر وعاداته وتقاليده ، وتفسير التاريخ بالحاضر كما نفسر الحاضر بالتاريخ .

وأرجو بعد كل هذا أن يحقق هذا الكتاب خطوة على طريق التنوير .

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ

توطئة

تم اكتمال هذا العمل — فعليا — في خريف سنة ١٩٤٣ ، وقبل
كرسالة للحصول على درجة دكتوراه الفلسفة بجامعة ادنبره
Edinburgh Univ سنة ١٩٤٤ . وقد غدوت خلال الأعوام التي
بالت ذلك على وعى بجوانب القصور التي اعتبرت هذه الدراسة ، فكان
ينبغي على سبيل المثال — ان أولى اهتماما أكبر للحسن البصري ،
وكذلك للشخص الذي اعتبرهم ابن قتيبة من القدرية وأدرجهم في قائمة ،
وكان من الممكن جمع معلومات عنهم من كتب التراجم العربية المعروفة ،
وكان ينبغي التعمق في البحث للتمييز بين مصطلحي (القضاء) و (القدر)
بالرجوع للقرآن الكريم والأحاديث (A. de Vlieger, Kitab al. Qadr, Leiden, 1902, 26-34, etc).

كما كان من المفيد أن أراجع بحكمة وتمييز تفسير الطبري ، فإن مثل
هذا الجهد لم يكن ليكون بغير فائدة . وعلى أية حال ، ورغم اعترافي
بأوجه القصور في دراستي هذه ، فقد سمحت بنشر عملي هذا كما هو
بشكله الأصلي عند إجازته لدرجة الدكتوراه ، فلا يبدو أن مزيدا من
المادة ومزيدا من المصادر سيؤديان إلى أي تغيير جوهري في العناصر
الرئيسية التي ناقشتها في مبحثي هذا .

وانى أنتهز هذه الفرصة لأشكر بحرارة الموقر الدكتور رنيسارد بل
Bell لمساعدته الكريمة ، كما أنتهز هذه المناسبة لاعترف بالمساعدة
التي تلقيتها من مكتبات جامعة ادنبره ومعهد لندن للدراسات الشرقية
والأفريقية London School of Oriental and African Studies
ادنبره ، ايستر .

• • موفتهري وات

الفصل الأول

تمهيد

١ - غرض الدراسة ومجالها

تهدف هذه الدراسة الى وصف مسار الفكر خلال القرون الثلاثة الاولى - او نحوها - في عالم الاسلام ، من خلال متابعة قضايا حربة الارادة البشرية (الاختبار) والجبر ، كما نحاول - اى هذه الدراسة - أن توضح المبادئ العظمى (او الأساسية) والمؤثرات الواقعة على قلب (الانسان المسلم) وعقله ، وكيف أن كل ذلك نابع من الادراك الاساسى لوجود الله (سبحانه) .

الهدف من هذه الدراسة هو وصف مسار الفكر خلال القرون الثلاثة الاولى - او نحوها - في عالم الاسلام ، من خلال متابعة قضايا حربة الارادة البشرية (الاختبار) والجبر ، كما نحاول - اى هذه الدراسة - أن توضح المبادئ العظمى (او الأساسية) والمؤثرات الواقعة على قلب (الانسان المسلم) وعقله ، وكيف أن كل ذلك نابع من الادراك الاساسى لوجود الله (سبحانه) .

ومن الضروري لتحقيق هذا الهدف - اى هدف هذه الدراسة - أن نجرد أنفسنا - بقدر الطاقة من الأحكام المسبقة والتصورات التى شاعت في الفكر الغربى في القرنين التاسع عشر والعشرين ، فملى سبيل المثال ، هناك تشابه على نحو من الأنحاء بين وجهات نظر المعتزلة ووجهات نظر من نسميهم في الفكر الغربى (*) باسم الليبراليين Liberal thinkers ، لكن أن نعتبر الاثنين (المعتزلة والليبراليين الغربيين) نسخة طبق الأصل أو نعتبرهما متماثلين لدرجة أن نسمي المعتزلة باسم (مفكرو الاسلام الليبراليون) أو (العلماء الليبراليون الاسلاميون) أو (اللاهوتيون المسلمون المتحررون) كما فعل الباحث هورتن Horten (١) ، فهذا خطأ يؤدي بنا الى نتائج خاطئة .

(*) يقصد في الفلسفة الغربية - (المترجم) .

وفكرة حرية الإرادة Free will بمعناها الضيق لم ترد أبداً في فكر المسلم ، وإنما حلت محلها فكرة مختلفة اختلافاً يسيراً هي « استطاعة » الإنسان أو « قدرة الإنسان » على الفعل وتقرير مجرى الأحداث (حرية الاختيار) . وفكرة « القضاء والقدر » أو « الحتم » أو « الحتمية » Predestination و « الجبر » وفقاً للمعتقد الإسلامي ، وردت لكن بمعنى يختلف أيضاً إلى حد ما عما ورد في الفكر الغربي ، فالمسلم أكثر اهتماماً بما يفعله الله سبحانه « في الحاضر » مما يفعله — أي الله سبحانه — « في الماضي » .

وكان لا بد من الإشارة لذلك ؛ حتى لا يصل القارئ الإنجليزى إلى نتائج خاطئة ، لذا نوهنا عن هذه الفروق الدقيقة .

وسرعان ما تحولت المناقشات عن « الجبر » و « الاختيار » أو « القضاء والقدر وحرية الإرادة » إلى مناقشات عن دور الله « سبحانه » والإنسان في تقرير مسيرة الأحداث في الحاضر ، وسيتضح من خلال النقاش الوارد في هذا الكتاب أن هذه المفاهيم الإسلامية كانت بعيدة أيضاً عن المناقشات الحديثة في مضماري الحتمية العلمية Scientific determinism وحرية الإرادة Free will (المترجم : المقصود بمعناها الوجودي الحديث) .

والأهم من كل هذا ، أنه من الضروري أن ننوه إلى أن الاقتراب من هذا الموضوع يحتاج إلى عقل متفتح ومتجرد ولماح . ونظراً لأن الحياد الكامل يعد ضرباً من المستحيلات ، فإن أفضل ما يمكننى عمله هو أن أوضح بجلاء عقيدتى في هذا الموضوع ، ففى رأى أن قضية حرية الإرادة والجبر أو العلاقة بين استطاعة الله (سبحانه) واستطاعة الإنسان تتمثل أمامنا كحقيقتين متواجهتين أو متعارضتين أو حتى متكاملتين : تكمل أحدهما الأخرى ، لا يمكن للإنسان في هذه المرحلة من تطوره الفكرى أن يوفق بينهما وإنما لا بد — مع هذا — أن يعتقد فيهما معاً رغم كونهما متعارضتين ، فوجهة النظر الانجليكانية المقتنسة تتمثل في رأى واحد منهم وهو ما ننقله هنا :

« يضع الكتاب المقدس أمامنا حقيقتين متعارضتين أو متقابلتين أو متواجهتين ، أولاهما : سلطة الله المطلقة ، كما تتمثل — على سبيل المثال في الرسالة الى مؤمنى روما (في أعمال الرسل) حيث نقراً : « ... فالله اذن يرحم من يشاء ويقسى من يشاء ، هنا ستقول لى : لماذا يلوم بعد ؟ من يقاوم قصده ؟ — أى قصد الله فأقول : من أنت أيها الانسان حتى ترد جوابا على الله ؟ أيقول الشيء المصنوع لصانعه : لماذا صنعتنى هكذا ؟ أوليس لصانع الفخار سلطة على الطين ... الخ » .

وثانيتهما : مسئولية الانسان . ان عقولنا لا تستطيع التوفيق بين هاتين الحقيقتين : سلطة الله المطلقة ومسئولية الانسان فى الوقت نفسه ، وكل ما نستطيع فعله هو النظر للأمور من منظور عملى من حيث التوفيق الذى يؤدى الى الفعل الصحيح والحياة الفعالة النشطة المفعملة أخلاقا وقيما » (٢) .

وقد جرت محاولات عدة لوضع صياغات توفيقية للتوفيق بين استطاعة الله وقدرته وهيمنته من ناحية ، ومسئولية الانسان فى الوقت ذاته ، لكن هذه الصيغ لم تؤد الا الى حل جزئى للقضية ، ولم تبرهن على جدارتها بالنبات والاستقرار . فالاسلام — أو بالأحرى الترق — كان يميل دوماً الى التركيز على مقدرة الله واستطاعته وهيمنته ، بينما الغرب يميل الى ارجاع كبير جدا من التأثيرات الى الارادة البشرية خاصة فى الأزمنة الحديثة . وقد ضل كلاهما عن الطريق الصحيح مع ان كلا منهما قد سلك طريقا مغايرا لطريق الآخر . وربما كان على الغرب أن يتعلم شيئا من هذا الجانب من جوانب الحقيقة (فالحقيقة أكثر من جانب) الذى يعيه الشرق تماما ويدركه بوضوح .

ونحدد المجال الدقيق لدراستنا هذه بطرائق مختلفة . فهذه الدراسة — فى غالبها — مقتصرة على علماء الكلام theologians ، الذين انتعشت أفكارهم فى الفترة من ٨٠ الى ٣٣٠ هـ أو نحو ذلك ، وكان ينظر اليهم كهرطقة (أهل بدع) ؛ لكننى ضمننت أيضاً وجهات نظر شخوص بعينها أو فرق بعينها أيضا طالما توفرت عنها وعنهم مادة علمية .

ولم أحاول مناقشة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي ساقها هؤلاء المتكلمون أو أصحاب المذاهب لتدعيم وجهات نظرهم ، مع أن هذا مجال شائق جداً ومفيد ، إلا أن البحث المستفيض فيه يحتاج لمجلدات وربما لا يسهم إلا بالقليل لخدمة موضوعنا الحالي . ولن يؤثر كثيراً في حججى إذا ثبت أن آيات القرآن (الكريم) التي نزلت في مرحلة متأخرة ، كانت أكثر ميلاً لفكرة « الجبر » more deterministic أن الإنسان مسير لا حيلة له . وحتى إذا استطعنا أن نحصر بوضوح اتجاهات أو ميول جامعى الأحاديث في القرنين الثانى والثالث الهجريين ، من خلال متابعتنا لتراجهمهم ومتابعتنا لسلسلة رواة الأحاديث (الاسناد) واستطعنا — عن طريق ذلك — تمييز الاتجاهات المختلفة في هذه القضية بين السنة ، فأننا لن نضيف إلا القليل الى معلوماتنا عن قضية الجبر والاختيار (أو كون الإنسان مسيراً أو مخيراً) وعلى هذا ، غفى الفصل الثانى استشهدت بالقرآن الكريم ككل ، وبالأحاديث النبوية ككل للبرهنة على وجود اتجاهين متعارضين أو متواجهين — فيما يتعلق بهذه القضية — فى الإسلام .

وعلى النحو نفسه ، فأننى لم أحاول استكشاف المصادر الخارجية للعقائد التي قال بها علماء الكلام المسلمون (المترجم : يقصد أنه لم يحاول دراسة مصادرها فى الأديان والثقافات الأخرى) فالؤكد أن لهذه العقائد التي قال بها علماء الكلام مصادر خارجية ، لكن هذه المصادر الخارجية لم تكن هى الوحيدة (يقصد أن علماء الكلام المسلمين أضافوا من لديهم أفكاراً أخرى) ويمكن القول أن الإسلام عندما تلقى مثيرات من خارجه ، كان على علماء الكلام المسلمين أن يواجهوا هذه الآثار بالرد والشرح والنفيد ، وما يهمنا هنا ليس مصدر الإبرة أو نوعها وإنما طبيعة الاستجابة أو الرد . فمحور هذه الدراسة هو كل ما هو إسلامى . فالقضية التي نعالجها هنا هى تلك الحقيقة المحيرة التي يمكن أن نطلق عليها (روح الإسلام) وعلينا فى سبيل الوصول إليها أن نتخطى كل الاختلافات الجزئية المربكة والمباعدة ؛ للوصول الى هذا الجوهر أو الروح .

٢ - المصادر

(١) كتب الفرق الاسلامية :

وتشكل هذه الكتب المصادر الأولية لصلب هذه الدراسة كما تتمثل في الفصول : الثالث والرابع والخامس . ورغم تشابه المصادر أو اقترابها من طريقة تناول ، إلا أنها تختلف اختلافا جديرا بالالتفات اليه في مزايا معينها .

ولا شك في أن كتاب مقالات الاسلاميين للأشعري هو من أهم المصادر وأكثرها جدارة بالاهتمام بالاضافة الى كونه مفعما بالتفاصيل ، رغم أنه أسقط بعض العناصر أو ترك بعض الموضوعات مما يؤدي — أحيانا — الى خروج القارئ أو الباحث بفنائج خاطئة (٣) . وعلى أية حال ، فبوجه عام قام الأشعري بوصف وجهات النظر بموضوعية كاملة ، لكنه راح يكرر — أحيانا — ما يعد خروجا عن الحياد كتكراره ما نقله أبو الهذيل عن هشام بن الحكم من وجهات نظر متعلقة بجسيم الاله (المشبهة) *anthropomorphic view* وكانت وجهات النظر هذه تمثل صورا مبالغ فيها (كاريكاتيرية) (٤) ولقد جعلت (مقالات الاسلاميين) للأشعري هي المصدر الرئيسي لبحثي هذا واعتبرت المصادر الأخرى ثانوية أو ملحقية ، وربما يكون من المناسب أن أذكر هنا أنني أهملت التفرقة بين نسبة الفكرة الى الشخص نفسه ونسبتها الى الفرقة التي ينتمي اليها ؛ لأن الأشعري يشير الى الفكرة منسوبة الى الشخص واتباعه أو على حد تعبير الأشعري (أصحابه) ، فلا فرق على سبيل المثال بين عبارة (ما ذهب اليه أبو هذيل) ، وعبارة (ما ذهب اليه أصحاب أبي هذيل) (٥) .

وكتاب الشهرستاني الموسوم باسم (الملل والنحل) كتاب جيد من جوانب عدة ، فقد ساعده عقله المنظم المنطقي على فهم العلاقات العميقة الداخلية بين الأنظمة (الملل) التي يصفها ، كما أعانه عقله على تفهم تركيبها ، وقد مكنا الشهرستاني — بذلك — أن نجتمع معاً ما جعله الأشعري متناثرا . وفي حالة الفرق الأصغر أو الأقل شأنا ، كان الشهرستاني حذرا في تصنيفها مترددا في ضمها الى فرقة أو أخرى من الفرق الكبرى ، فهو يقول عند تناوله فرقة الشعبية :

« الشيعية هم أصحاب شعيب بن محمد وكان مع ميمون . من جملة العجاردة الا أنه برىء منه حيث أظهر القول بالقدر . قال شعيب : ان الله تعالى خلق أعمال العباد ، والعبد مكتسب لها قدرة وإرادة ، مسئول عنها خيراً وشرأ ، ومجازى عليها ثواباً وعقاباً ، ولا يكون شيء في الوجود الا بمشيئة الله تعالى ، وهو على بدع الخوارج في الإمامة والوعيد ، وعلى بدع العجاردة في حكم الأطفال وحكم القعدة والتولى والتبرى » (٦) .

وليس هناك الا القليل في هذا النص مما لا نستطيع استخلاصه من حكاية شعيب وميمون في كتاب مقالات الاسلاميين (٧) .

وكتاب الفرق بين الفرق للبغدادى يشبه كتاب الملل والنحل للشهرستانى في جوانب كثيرة ، الا أنه يفتقر الى النظرة الفلسفية العميقة التى يتحلى بها كتاب الملل كما أنه — أى كتاب البغدادى — أقل حياداً وموضوعية . ومع هذا ، فإن معلومات مفصلة يمكن الحصول عليها من أحد الكتابين أو كليهما . وقد ترجم الدكتور هلكن A. S. Halkin الجزء الثانى من كتاب الملل تحت عنوان Moslem Schisms and sects وعلق عليه وزوده بمراجع قيمة .

ويحتوى كتاب التنبيه للملطي — وقد نشر مؤخراً — على اشارات لكثير من الكتب التى تتناول الفرق لأبى عاصم خشيش Khushaish من أسرم Asram ؟ ، وهو كتاب ذو أهمية كبيرة فهو أسبق من مقالات الاسلاميين للأشعرى بأكثر من نصف قرن ، ويضم تفاصيل غير متوافرة في أى مصدر مطبوع . والجانب الوصفى (الذى يصف فيه آراء الفرق المخالفة ومعتقداتها) مختصر جداً ، كطبعة الكتب التى تتخذ موقف الدحض أو الرد على الأفكار الأخرى ، وهو يعتمد في رده على مبادئ المذهب الحنبلى . وكتاب التنبيه يضم أيضاً اشارات للفرق وآرائها من مصدر آخر ذى قيمة ، ويعكس كتاب التنبيه وبعض مصادره التراث الثقافى للمسلمين من غير المعترلة .

أما الكتاب المشهور باسم المنية وهو بمثابة فصل عن المعتزلة مسئل من كتاب أكثر تفصيلاً هو كتاب المنية والأمل الذى وضعه ابن المرتضى (الموفى ٨٤٠هـ / ١٤٣٧ م) ، وقد نشره السير توماس أرنولد Arnold بعنوان المعتزلة وهو كتاب ذو قيمة كبيرة ، فهو لا يضم عملياً شيئاً عن العقائد الفلسفية والكلامية (اللاهوتية) لكنه غاص بالمعلومات التاريخية والتراجم لا نجدها فى مصادر أخرى ، وقد استعنت به عند كتابتى للفصل الرابع بطبيعة الحال .

وكتاب الانتصار للخياط ليس كتاباً يتناول الهرطقة لكنه هو نفسه جزء من الخلافات والجدل كما أوردتها كتب الفرق والملل ، وهو رد على أفكار ابن الراوندى الذى انشق عن المعتزلة .

انه على هذا مصدر وحيد فذ لبعض جوانب المناقشات الكلامية (اللاهوتية) فى القرن الثالث للهجرة . وكان لمقدمة الدكتور نيبرج Nyberg وملاحظاته (باللغة العربية) فائدة كبيرة .

وثمة مراجع أخرى كنت أرجع اليها بين الحين والحين يجدها القارئ فى ثبت المراجع بآخر الدراسة .

(ب) مصادر عن الأشعرى :

المصادر الأساسية عن أفكار الأشعرى فيما يتعلق بالجبر تتمثل فى كتابيه : « الإبانة عن أصول الديانة » و « مقالات الإسلاميين » (٨) وقد تناول الأشعرى فيهما ما أسماه « عقائد أهل الحديث والسنة » و « أهل الحق والسنة » وليس من داع للتشكك فى أن الآراء الواردة فى هذين الكتابين هى آراء الأشعرى (ليس من الضرورى أن يكون كل ما ورد فيهما من معتداته ، على أية حال ، فليس فيهما إشارات إلى صفات الله — على سبيل المثال) ، وسنتناول أفكار هذا الكتاب كثيراً فى الفصل السادس . وقد استندنا كثيراً إلى ترجمة الدكتور كلين Walter C. Klein لهذا الكتاب رغم ما شابها من أخطاء طفيفة أشار اليها الاستاذ طومسون W. Thomson فى دورية العالم الإسلامى Moslem world (٩) .

وجزاء من كتاب اللمع للأشعري قام بترجمته هل J. Hell (١٠) ، لكن هذا الجزء لا يختلف كثيراً عما في كتاب الإبانة ، ونظراً لأن كتاب اللمع غير متاح بسهولة في الوقت الحاضر لذا لم أرجع إليه الا قليلاً .

ولم يشر البغدادي لآراء الأشعري كأفكار مستقلة عن أفكار أئمة في عصره . وأورد الشهرستاني في كتابه الملل والنحل قسماً عن الأشعرية ، ويميز بين آراء المؤسس (الأشعري) وآراء أتباعه (أصحابه) لكنه عملياً — لم يقدم لنا شيئاً عن آراء الأشعري في الجبر Predestination.

(ج) مصادر عن الحنفية :

لأسباب لازالت غامضة لنا قاطعت كتب الفرق أصحاب المذهب الحنفي ومن هنا كان علينا أن نرجع الى مصادر أخرى ، وربما كان هناك ما يمكننا قوله لتفسير التوزيع الجغرافي للمذاهب (السنية) ولتفسير المنافسة بين المذهبين الحنفي والشافعي — ولحسن حظنا — فان لدينا مصادر حنفية تعود لفترة باكراً يمكننا الاطلاع عليها الآن . فقد ترجم المستشرق فنسنك Wensinck هذه الوثائق المهمة Creeds (*) وعلق عليها في مطبوع يحمل عنوان The Muslim Creed وليس لدى ما أضيفه على تعليقات فنسنك الا أن ألفت الأنظار الى أن هذا الكتاب لا يشير الا للمذهب الحنفي وليس لكل ما اتفق عليه السنة . (ومن هنا يرى مونجمري أن الكتاب آنف الذكر يمكن أن يحمل عنوان Hanafi Creed ولبس The Muslim Creed) .

١ — أول هذه المصادر هو الفقه الأكبر — ١ ومادته متوفرة في كتاب شرح الفقه الأكبر للماتريدي (سنتعرض له فيما بعد) وقد ناقش المستشرق فنسنك — بشكل مقنع — أن هذه العقيدة (كما صاغها الماتريدي) ، رغم أنها ليست من وضع أبي حنيفة الا أنه ثبت أنها مستخلصة من أقواله ، فيما

(*) Creed هي المقابل الانجليزي لقانون الايمان وهو مصطلح شائع في العقيدة المسيحية — (المترجم) .

عدا — ربما — ما ورد في المقالة السابعة (١١) ، ونحن هذه العقيدة بشكل عام نحو « الإرجاء » أي اتخاذ موقف كموقف المرجئة وكان أبو حنيفة من بين أكثر جماعات المرجئة اعتدالا (١٢) . وقد نشكك بنسبك في أهمية الغسانية فيما يتعلق بمقال عن موسى وعيسى (١٣) من غير المقتنع بنسبه هذا المقال إليه ، خاصة أنه من المؤكد أن غسان كان تلميذا لأبي حنيفة (١٤) ، وقد يكون أبو حنيفة قد اعترض على أفكار بلامذه هذه . والمقالة السابعة تقرر كذلك العقيدة التي تدير أصحاب الرأي وهو اتجاه (أي اتجاه أصحاب الرأي) ارتبط ارتباطا وثيقا بأبي حنيفة . وعلى هذا يمكن النظر للفقه الأكبر — ١ باعتباره تقريرا دقيقا عن عقائد أبي حنيفة الأساسية وكذلك عقائد بلامذه المبشرين ، وربما يعود — أي هذا الكتاب — إلى حوالي سنة ١٥٠ هـ .

٢ — كتاب وصية أبي حنيفة (١٥) الذي طبع في حيدر أباد سنة ١٣٢١ هـ وعلق عليه الملا حسين بن أسكندر الحنفى في المجلد نفسه الذي طبع به شرح الفقه الأكبر ، والابانة عن أصول الديانة للأشعري . ويفرد الحنفية بنسبة كنبر من المؤلفات مجهولة المؤلف لأبي حنيفة نفسه ، مما يسبب ارتباكاً للباحثين المعاصرين . ومن الواضح أن كتاب (الوصية) ليس من تأليف أبي حنيفة ، فالكتاب — فيما يرى فنسك — يعود — فيما يبدو — إلى فترة زمنية وسطى بين زمن أبي حنيفة وأحمد ابن حنبل ، وربما كان يعود إلى السنوات الأخيرة من تلك الحقبة أي حوالي ٢٠٠ هـ (١٦) (ناقشنا علاقة مؤلف كتاب الوصية أو مؤلفيه بالمذاهب المختلفة في القسم السادس من الفصل الخامس من هذه الدراسة) .

٣ — الفقه الأكبر — ٢ ، وقد طبع في المجلد نفسه كسابقه وعلق عليه أبو المنتهى ، وكانت النتائج التي انتهى إليها فنسك فيما يتعلق بباريخ تأليف الكتاب وحقبه مؤلفه غير مقنعة ؛ لأنه لم يضع في اعتباره الخلافات بين الأشعري ومذهب أبي حنيفة ، رغم أنها خلافات داخلية بين أهل السنة . وبينما لاحظ فنسك أنه ليس ثمة أدلة كافية على نسبة الكتاب للأشعري (١٧) إلا أن الحقيقة الواضحة هي أن هناك أدلة

مدره يؤكد أنه ليس للأشعري ، ان الكتاب ليس من تأليف الأشعري
سوى سبيل الجزم فدراسة المباحث الواردة بالكتاب بالتفصيل تبين
اختلاف كبير من افكارها عن افكار الأشعري وأتباعه . وعلى أية حال ،
بعد بوقشت المحنويات الفعلية مناقشة جيدة وجرى ربطها بمحنويات
وسقى دواى حلة قوية بها .

أولى هاسين الويقنين هو كتاب العقيدة الطحاوية الذى طبع في
حلب سنة ١٣٤٤ هـ بعنوان بيان السنة والجماعة وقد ترجم هذا الكتاب
الى الألمانية والإنجليزية (١٨) ، ويذهب هذا الكتاب الى أن ما به هو
سفيد أهل السنة والجماعة فيما انفق عليه أبو حنيفة وأبو يوسف
ومحمد بن الحسن الشيباني (١٩) ولأن الطحاوى ولد سنة ٢٣٠ هـ ومات
سنة ٣٢١ هـ — وفقا لما ورد بترجمته الملحقه بكتاب بيان السنة —
مرسها جرى تأليف العقيدة الطحاوية في أحد الأعوام السابقة على سنة
٣٠٠ هـ . ويلاحظ أن صفحة العنوان تحمل اسمه هكذا : أحمد بن
جعفر ، بينما تشير مصادر أخرى الى أن اسمه هو أحمد بن محمد بن
سلمه أبو جعفر .

والوثيقة الثانية تتمثل في كتاب شرح الفقه الأكبر . وقد نسب هذا
الكتاب الى الماتريدى . في طبعة حيدر آباد سنة ١٣٢١ هـ لكن مخطوط
الكتاب بالقاهرة ينسبه الى مؤلف يدعى (أبو اللبث السمرقندى) (٢٠) .
وقد رفض هفسنك أن يكون الماتريدى هو المؤلف لكنه أكد أنه — أى
الكتاب — من تأليف واحد من الماتريدية الحنفية (٢١) . ويبدو أن هذه
النتيجة معقولة رغم أن أحد البراهين التى قدمها هى أن الماتريدى قد
ذكر بالاسم فى الكتاب وهو دليل غير حاسم تماما فمؤلفو هذه الفترة
نشرون أحيانا الى أنفسهم بالاسم فى مؤلفاتهم (٢٢) . كما أنه ليس
من الضرورى أن يكون علماء سمرقند أبناء روجيين للماتريدى (أتباعا
له) لكن الاشارات للأشعرية كفرقة ، وحقيقة العقائد والأفكار المنسوبة
البهم لم تحدث الا بعد جيل من موت الأشعري ، ولم تتطور هذه الأفكار
الا قليلا بعد موته . ومن ناحية أخرى ، فاننى اميل للظن أن هذا الكتاب
لا يمكن أن يكون متأخرا عن ذلك (أى عن جيل من موت الأشعري)
مقد ورد فى هذا الكتاب أسماء الفرق بأسمائها الأولى ، كالعديلية والمجبرة

والنسكاكية وهى مصطلحات انتهت ولم بعد يستخدم بعد ذلك . ويبدو أنه نظر للأشعرية كفرقة مستقلة تماما عن « أهل السنة والجماعة » ومن المحال أن نصيغ أية نتيجة محددة بدون قراءة المخطوطات المختلطة وهو أمر غير ميسر فى الوقت الحاضر ، الا أننى أوقع أن المؤلف سيكون تلميذا للماتريدى من الجيل الأول أو الثانى ، وقد أتت اليه فى القسم الرابع من الفصل السادس هكذا : « الماتريدى » وجعلته بين فاصلين .

وهذه الوبائق الحنفية الثلاث : « العقيدة الطحاوية » و « السمة الأكبر — ٢ » و « شرح الفقه الأكبر » تتفق فى نقاط محددة ، منها : رفض المغالاة فى مسألة « الجبر Predestination » والتأكيد على أن صفات الله هى صفات فعلية ، والطحاوى ، من المفترض أنه صاحب الوبيقة الحنفية الأقدم من بين هذه الوبائق وهو لم يستخدم مصطلحات مسميه فى شرح المسألة الأخيرة — صفات الله ، وإنما راح يقول ببساطه ان الله « خالق » قبل أن يخلق (٢٣) . . وفيما يتعلق بمسألة نطق الانسان بالقرآن أو كتابته له ، اتخذ موقفا متحفظا — ربما أكر بحفظا مما هو وارد فى الكتاب المشار اليها آنفا باسم وصبة أبى حبيب (٢٤) .

وثمة عدة فروق طفيفة بين « الفقه الأكبر » و « شرح الفقه الأكبر » وهى خلافاً فى نطاق جماعات المذهب الحنفى ، أى أنها خلافات داخل نطاق المذهب الواحد . ومن هنا فالعقيدة القائلة بأن الانبياء مبراون من الخطايا أو الذنوب كبيرها وصغيرها تشفع بالقول أنهم قد برءكبوس الأخطاء كما أن النراح بفسرون ذلك بالقول بأن أخطاءهم لا تعدو كونها زلات (٢٥) ووجهات نظرهم فيما يتعلق بنطق الانسان للقرآن وكونه — أى هذا النطق — مخلوقاً فيها خلاف (أى أن وجهات نظرهم مختلفة فى هذا الأمر) لكنهم جميعا يعارضون ما ورد بهذا الشأن فى مقالات الأشعرى ، وما ذهب إليه الأشعرية (٢٦) .

ومعظم ما ورد فى الكتب المعاصرة عن وجهات نظر الماتريدى ، مأخوذ من كتاب الروضة البهية لأبى عذبة المكتوب سنة ١١٢٥ هـ / ١٧١٣ م وطبع فى حيدر أباد بعد طبع المجلد الحاوى على كتاب الإبانة بعام (٢٧) .

رسميل الكتاب على حوارات ومناقشات بين الأشعرية والماتريدييه
 إلا أنه ركز على وجهات نظر المؤسسين وأن كان قد أشار لعدد من
 أنبأهما خلال عدة قرون ، وقد عزا الكتاب كثيراً من أفكار الماتريدييه
 ببساطة إلى أبي حنيفة . وقد جرت الانساره للماتريدييه عند ساول
 القضية السابقة في الجزء الأول (عن الكسب) والقضية
 النانية في الجزء الثاني (عن : هل يعرف الله بالوحي أم بالعقل ؟)
 وقد تردد اسم الماتريدي نفسه في القسم الأخير — بشكل عرضي ، وأن
 اربط اسمه أكثر بقضيتين هما : الصفات الفعلية لله عز وجل ، وقضية ما
 إذا كان القرآن المسموع هو كلام الله غير المخلوق .

وأبو عذبة باحت ذكي وملم ؛ لكنه كان قلماً جداً مخافة القليل من سائر
 الفروق بين المذاهب والفرق المختلفة ، فقد كان واعياً على نحو مبالغ
 فيه بهذه الفروق ، ومن ذلك أنه وضع أن ما يتعلق بالصفات الفعلية لله
 (سبحانه) لم يكن من عنائد الحنفية بل الماتريدي (وهذا ليس صحيحاً
 تماماً فقد وردت هذه العقيدة في الطحاوي لكنه تناولها بلغة غير
 اصطلاحية) ، وورد في الصفحة ٦٧ حوارات ومناقشات بين الأشعرية
 وأبناؤه يتضح منها وجود بعض اختلافات بينهم) . وعلى أية حال ،
 يبقى حقيقته أن أبا عذبة لم يكن أقرب للفترة الزمنية التي يكتب عنها
 وقد أخذ عن « الوصية » و « الفقه الأكبر » — ربما الجزء الثاني (٢٨) ،
 كما أورد فقرات من « شرح الفقه الأكبر » أو عمل شبيه به (٢٩) .

وأخيراً ، فإن أبا عذبة لم يقدم لنا إلا القليل خاصة فيما يتعلق بالفترة
 البكرة « القرنين الثاني والثالث للهجرة » . إلا أن هناك احتمالاً أنه
 نقل — بين الحين والآخر — عن كتب لم تعد متاحة لنا الآن . فقد ذكر
 قطوفاً من كتاب التوحيد للماتريدي عن كلمة الله ، لكن هذا لا علاقة له
 بموضوع كتابنا هذا ، وهذا بقودنا إلى أن كل ما ورد عن الماتريدي في
 الكتابات المعاصرة لا بد أن نلقاه بحذر شديد ، طالما لم يكن هناك
 اقتباسات مقبولة من مصادر عربية موثوقة بها .

هوامش الفصل الأول

- (١) انظر Die Philosophischen Systeme - passim.
- (٢) انظر Ricknell, Thirty nine Articles (1939), p 286 وعلى هذا فالموقف المسيحي الرسمي لا يوافق دون قيود على مبدأ حرية الإرادة ، رغم أنه من المفترض - بشكل عام - أنه يؤيد هذه الفكرة .
- (٣) Strothmann See bibliography
- (٤) مقالات الإسلاميين ، ص ٣٢ من الطبعة التي اعتمد عليها وات .
- (٥) المرجع نفسه .
- (٦) الملل والنحل للسهرستاني ، ص ٩٧ .
- (٧) مقالات الإسلاميين للأشعري ، ص ٩٤ .
- (٨) مقالات الإسلاميين ، ٢٩٠ - ٢٩٧ ، الأمانة ، ٧ - ١٢ (الترجمة ٤٩ - ٥٥) .
- (٩) دورية العالم الإسلامي Moslem World 242-260 (1942), XXXII وتضم هذه المقالة معلومات طيبة عن الأشعري والبهمية .
- (١٠) Von Mohammed bis Ghazali 40-60 وتوجد تفاصيل كاملة في مقدمة الدكتور كرين Klein التي صدر بها ترجمة لكتاب الأمانة .
- (١١) Muslim Creed, 123.
- (١٢) مقالات الإسلاميين ، ص ١٢٣ والملل والنحل للسهرستاني ، ص ١٠٥ والنوحي
- هرق الشريعة ، ص ص ٧ ، ١٠ ، ١٣ .
- (١٣) النوحي ، ص ١١٤ .
- (١٤) مقالات الإسلاميين ، ص ١٢٨ وما بعدها .
- (١٥) Muslim Creed, 125-187
- (١٦) نفسه ، ١٨٧ .
- (١٧) نفسه ، ٢٤٦ .
- (١٨) انظر قائمة المراجع .
- (١٩) البيان ، ج ٢ ، أبو عبد الله بن محمد الحسن هو بلا شك تصحيف لاسم أبو عبد الله محمد بن الحسن .
- (٢٠) Muslim Creed, 284
- (٢١) نفسه ، ص ١٢٢ وما بعدها .
- (٢٢) الملطى في « تنبيه » .
- (٢٣) بيان ، ص ٢ وما بعدها .

- (٢٤) نفسه ، ص ٣ وما بعدها .
 - (٢٥) شرح الفقه الأكبر - ٢ ، المقالات ٨ ، ٩ .
 - (٢٦) الفقه الأكبر - ٢ ، المقالة ٣ ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٢٣ ، مقالات الاسلاميين - المقال ٨ .
 - (٢٧) لحصد Spitta في كتابه تلخيصا غير دقيق وترجم فقراته بشكل غير محكم لكن Ilorton ترجمه ترجمة دقيقة في كتابه Systeme ، ص ٥٣١ .
 - (٢٨) الروضة ، ص ١٩ وما بعدها .
 - (٢٩) ح ١ ، قضية ١ (في الاستثناء) ، ص ٦ - ٨ ، ٧ مرج
- ملحوظة : ذكرنا بعض المصادر بشكل مختصر اما العناوين الكاملة فندى قايده المراجع
 احر الكتاب .

الفصل الثانى

اتجاهات متقابلة فى الاسلام

الأساس الأول للإسلام هو الوجود الحى لإله واحد قوى عظيم
ذى سلطان أوحى الى محمد (ﷺ) ، وقد تبلورت تجربة الوحي هذه
فى القرآن (الكريم) ، **ويعكس تاريخ تفسير القرآن تطور الفكر الإسلامى**
ونبوه (١) وينطبق هذا على الفئرة التى ندرسها كما ينطبق على أية
مره زمنية أخرى ، لكن هذه الحقيقة قد جرى النعمية عليها والباسها
دوباً من الغموض بسبب أن معظم معلوماتنا ، ما هى الا نتيجة النتائج التى
انتهت اليها المناقشات وليس نبجة للمناقشات نفسها (المترجم :
سعبير أوضح نتبجه الاعتماد على مصادر ثانوية لا على الأصول نفسها) .

وعلى أية حال ، فالقرآن (الكريم) ليس هو الأساس الوحيد
للاسلام كما اعترف المسلمون أنفسهم منذ زمن باكر ، فالسنة متمثلة فى
احاديث الرسول (ﷺ) هى المصدر الثانى (المترجم : النص : هى
مصدر آخر من النوع نفسه) وتعود السنة الى زمن تجربة محمد
(ﷺ) مع النبوه ، لكن الاحاديث لبست وحيا مباشرا وانما هى أقوال
لهمة .

فالقرآن (الكريم) والسنة (المسرفة) بميلان كلا متكامل — على
نحو أو آخر — ظهر منه النسيج الإسلامى ، لكن اذا نظرنا لهما
(القرآن والحديث) — على قدر ما نقدر من موضوعية — كفريدين
بصرف النظر عن المنطلق الإسلامى ، ووضعنا فى اعتبارنا الكلمات
بقيمتها أو بمعناها الظاهرى الواضح ، فسنظهر لنا اختلافات عميقة
لا بد من متابعتها نظراً لأهميتها وضرورة توضيحها فى هذه الدراسة .

١ - القرآن (الكريم)

في القرآن - إذا نظرنا اليه كوحده مكامله - ما يشير الى فكره الجبر وهيمنة الله سبحانه هيمنه مقدسة (الهية) على كل شيء ، كما نجد أيضا ما يشير الى مسئولية الإنسان ، وقد انتهى المستشرق فنسك - بعد توضيح هذه النائية الى ان هابن المكربين موجودان بوضوح في القرآن (٢) :

(١) المسئولية البشرية أو مسئولية الانسان عن عمله : أن مكرد اليوم الآخر أو يوم الحساب - وهي فكره ظاهره واصحه في السرر القرآنية التي نزلت في الفره الباكره - سيكون بلا معنى اذا لم نفر بمسئولية الانسان عن عمله ، فلا بد أن الانسان مسئول عما رايه من افعال لأنه سيجازي عن الخبر حبرا وعن الشر شرا ، مالحذيرات التي بطق بها الرسول (ﷺ) ودعوه الناس الى التوبه عما فدمت أيديهم من المعاصي لاقت منهم قبولاً وفجرت فيهم طاقات الاستجابة .

● « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها وان يستعینوا بعبادهم كالمهل يتسوى الوجوه بثس الشراب وسامت مرتفقا (٢٩) ان الدين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نصبع اجر من أحسن عملا (٣٠) أولئك لهم جنات عدن تجري من تحتهم الأنهار يحلون فيها من أساور من ذهب ولبسسون ساباً حضرا من سندس وإسنبرق متكئين فيها على الأرائك نعم النواب وحسنت مرتفقا (٣١) » - سورة الكهف .

● « ونصنع الموازين القسط ليوم القامه فلا تظلم نفس شيئاً وان كان مثقال حبه من خردل أنبنا بها وكمى بنا حاسبين (٤٧) » - سورة الانبياء .

● « ان كانت الا صيحة واحدة فاذا هم جميع لدينا محضرون (٥٣) فاليوم لا تظلم نفس شيئاً ولا تجزون الا ما كنتم تعملون (٥٤) » - سورة يس .

ومن هذه الآيات منضح أن القرآن الكريم يقدم الانسان ككساح
(مسئول) .



(ب) الهيمنة الالهية Divine Omnipotence يقدم لنا القرآن
الله سبحانه كرب عظيم جليل للعالمين Worlds ، وهيئته قائمه على
قدرته على الخلق His power of Creating وربما كان أكثر السعيراب
احكاما هو ذلك الوارد في سورة النورى / آية ٤٩ وما بعدها :

● « الله ملك السماوات والأرض بخلق ما يشاء يهب لمن يشاء
انانا ، ويهب لمن يشاء الذكور (٤٩) أو يزوجهم ذكرا واناثا ويجعل
من يشاء عقيما انه علم قدير (٥٠) . »

فالناس يابعون تبعه كاملة لهذه القوة العليا المستطرد المهيمنة
— فوه الله . انهم لا يستطيعون أن مانوا بأى أمر الا أن يشاء الله — على
الأقل بمعنى الاذن به أو السماح به .

● « ان هذه تذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا (٢٩) وما ينشأون
الا أن يشاء الله ان الله كان علما حكما » — سورة الانسان .

● « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس
حتى يكونوا مؤمنين (٩٩) وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله ويجعل
الرجس على الذنب لا يعقلون (١٠٠) » — سورة يونس .

● « وما ينشأون الا أن يشاء الله رب العالمين » آية ٢٩ —
سورة التكوير .

وبما آية بالمعنى نفسه في سورة الانسان الآية ٣٠ ، وآية أخرى
في سورة المدثر ذات معنى قريب وهى الآية ٥٦ (وما يذكرون الا أن
يشاء الله هو اهل التقوى وأهل المغفرة) .

وفي المرات التى تعرض فيها القرآن الكريم للمقدرة الالهية أو المشئة
المطلقة لله (سبحانه) فى كمالها المطلق أو فى أقصى ما نكون ، نجد أن
المسئولية الانسانية قد جرى استبعادها تماما ، وهذا واضح فى قصة
(لوط) عليه السلام :

● « فأنجيناه وأهلكه إلا أمرناه قدرناها من الغابرين (٥٧) وامطرنا عليهم مطراً فساء مطر المنذرين (٥٨) » — سورة النمل .

(ج) وبالإضافة للمفاهيم الأساسية لفكرتى الجبر والاختيار أو الهيمنة الالهية والمسئولية البشرية ، نجد سلسلة من الأفكار المتنوعة عنهما مثل : فكره هداية الله guidance والإضلال leading astray والخذلان abandonment واللفظ favour والعون (عون الله ومساعدته) Succour ، وقد لعبت هذه الأفكار فى المناقشات المعاصرة حول قضية الجبر والاختيار دوراً مهماً . وقد تسفل محمد (ﷺ) خبراً بأن كبيرين من المستمعين اليه كانوا لا يابهون لتحذيرانه ولا يؤمنون بالله . وقد تعرض القرآن (الكريم) فى جانب كبير منه لقضية الكفر والابتنان ، وتركز بعض الآيات على الجوانب المتعلقة بعنايه الله Godward.

● « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء كذلك يجهل الله الرّجس على الذين لا يؤمنون » سورة الأنعام / آية ١٢٥ .

● « واذ قال موسى لقومه يا قوم لم تؤدوني وقد علمون أنى رسول الله اليكم فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين » سورة الصف / الآية ٥ .

● « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسئلن عما كنتم تعملون » . سورة النحل / آية ٩٣ .

● « أن ينصركم الله فلا غالب لكم وإن يخذلكم فمن ذا الذى ينصركم من بعده وعلى الله فليتوكل المؤمنون » . آل عمران / آية ١٦٠ .

● « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه الى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذبن يستنبطونه منهم وأولا فضل الله عليكم ورحمته لا نعتم الشيطان الا قليلا » . سورة النساء / ٨٣ .

● « ... من يهد الله فهو المهتد ومن يضل فلن تجد له وليا مرئداً » . سورة الكهف / آية ١٧ .

● « يا أيها الذبن آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان ومن يبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكى من يشاء والله سميع عليم » . سورة النور / آية ٢١ .

"We wronged them not but they wronged themselves", 11, 103.

(د) الختم ، ومصطلحات أخرى :

توصف حالة العمى والضلالة ، وعدم المقدرة على فهم تحذيرات الله سبحانه عندما يجد البشر أنفسهم وقد أضلهم الله باسم « الختم » ؛ بمعنى أن الله قد ختم على قلوبهم أو أغلقها فلا تستجيب ، وقد يكون هذا التعبير ذا معنى مجازي ، وفي بعض الأحيان يجرى الحديث عن « الختم » لمجرد الدلالة على مقدرة الله ، وفي أحيان أخرى يكون « الختم » نسجة لكفر الإنسان . والآيات التالية توضح هذا المعنى :

● « ان الذين كفروا سواء عليهم اأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون (٦) ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم » — البقرة / الآيتان ٦ و ٧ .

● « ... ونفخ في الصور نجعلناهم جمعا (٩٩) وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا (١٠٠) الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعا (١٠١) .. » سورة الكهف / الآيات ٩٩ — ١٠١ .

● « وما أرسلنا في قرية من نبي الا اخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم بضرعون (٩٤) ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بفتة وهم لا يشعرون (٩٥) ولو أن أهل القرى آمنوا وانفقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون (٩٦) أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسناد بياتاً وهم نائمون (٩٧) أوأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسناد ضحى وهم يلعبون (٩٨) أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون (٩٩) أولم يهد للذين يرتون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون (١٠٠) .. » — الأعراف / ٩٤ — ١٠٠ .

(هـ) الأجل :

الله (سبحانه) باعتبار أن بيده الحياه والموت هو دوما المسئول عن تحديد تاريخ الوفاة ، وباللغة الاصطلاحية فان **الأجل** بيد الله وفيما بلى الآيات الدالة على ذلك :

● « هو الذى خلقكم من طين ثم فنى أجلا ، وأجل مسمى عنده سم أنتم تموتون » — سورة الأنعام / الآية ٢ .

● « ولكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » سورة الأعراف / آية ٣٤ .

● « ولن يؤخر الله نفساً اذا جاء أجلها والله خبير بما يعملون » سورة المنافقون / آية ١١ .

(و) الرزق :

اهتم علماء الكلام والفقهاء بموضوع « الرزق » بمعنى ما يقدمه الله لعباده حتى يبقوا على قيد الحياة ، وارتبط الرزق بقضية « الجبر » ، وتعتمد المناقشات المتعلقة بهذا الموضوع على الآية القرآنية التالية :

● « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل فى كتاب مبين » سورة هود / آية ٦ .



استعرضنا فيما سبق المفاهيم القرآنية المتعلقة بالجبر والاختيار أو الهمنة الالهية التى لا بد منها ، من ناحية والمسئولية البشرية من ناحية أخرى . كما تناولنا مصطلحات أخرى لصيقة بهذا الموضوع . حقيقة أن الاقتباسات (الآيات) التى أفردناها ذات معنى عام ، لكنها تعبر — بلا زيف — عن روح القرآن (الكريم) (٣) .

٢ — حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم)

استعرض احاديث الرسول او حتى قطاع منها يوضح انها تحوى مادة كثيرة وافكارا عديدة غير واردة فى القرآن الكريم (المترجم :

ما يتعارض مع القرآن الكريم يرفضه المسلمون باعتباره موضوعاً أو مكذوباً على رسول الله (ولا نهدف هنا لتقديم حصر شامل لكننا سنقدم ببساطة — بعضاً منها — نتناول فكرة الجبر على نحو غير قرآني لم يذكر في القرآن .

(أ) اللوح المحفوظ The heavenly Decrees :

القلم : الفكرة الشائعة أن كل ما يحدث في العالم قد جرى تدوينه في ماضٍ سحيق وأحبانا يعزى هذا مباشرة إلى الله وأحبانا ينسب إلى القلم الذي يدون في اللوح المحفوظ (٤) :

جاء سراقه بن مالك فقال : يا رسول الله ! بين لنا ديننا كأننا خلقنا الآن . فبم العمل اليوم ؟ أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير أم فيما نستقبل ؟ قال : « لا . بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير » قال : فبم العمل ؟ . قال : « اعملوا فكل ميسر » / صحيح مسلم / كتاب القدر — الحديث ٨ (٥) .

(ب) ما تؤمر الملائكة بكتابته :

عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله (ﷺ) أخبرهم « أن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين ليلة ، ثم يكون علقه — مثل ذلك — ثم يكون مضغة — مثل ذلك — ثم يبعث الله الملك . قال فيؤمر بأربع كلمات يقال : اكتب أجله ورزقه وعمله وثقى أم سعيد ، ثم ينفخ فيه الروح » (*) (٧) .

(ج) العبرة بخواتيم الأعمال (**):

قال الرسول ﷺ : « أن أحدكم ليعمل عمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع أو باع ، فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها ، وأن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع أو باع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة ، فيدخلها » .

(*) المترجم . النص من سنن ابن ماجه .

(**) أورد المؤلف مزيداً من الأحاديث لتأكيد هذه الفكرة ، وقد اكتفينا بحدوث

واحد لدواعي الاختصار ، وقد أشار إليها في الحواشي بالأرقام (٨) ، (٩) ، (١٠) .

(د) ما أصابك لم يكن ليخطئك :

عن عبدا لله بن عمرو بن العاص قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء » رواه مسلم في الصحيح ، وفيه دليل على أن خلق العرش سابق على خلق القلم ، وهذا أصح القولين لما روى أبو داود في سننه عن أبي حمزة الشامي قال : قال عباده بن الصامت لابنه : يا بني ، انك لن تجد طعم الايمان حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ، سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ان أول ما خلق الله القلم ، فقال له : اكتب ، فقال : رب وماذا أكتب ؟ قال : اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة » يا بني : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من مات على غير هذا فلس مني » (*) .

وكتابة القلم للقدر كاتب في الساعة التي خلق فيها لما رواه الإمام أحمد في مسنده من حديث عباده بن الصامت ، قال : حدثني أبي قال : دخلت على عبادة وهو مريض اتخيل فيه الموت فقلت : يا ابتاه أوصني واجتهد لي ، فقال أجلسوني ، فلما أجلسوه قال : يا بني ، انك لن تجد طعم الايمان ولن تبلغ حق حقيقة العلم بالله تبارك وتعالى حتى تؤمن بالقدر خيره وشره . قلت : يا ابتاه ، وكيف لي أن أعلم ما خير القدر وشره ؟ قال : تعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وما أصابك لم يكن ليخطئك ، يا بني ، اني سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ان أول ما خلق الله تعالى القلم ثم قال اكتب فجرى في تلك الساعة بما هو كائن الى يوم القيامة ، يا بني ان مت ولست على ذلك دخلت النار » (١١) .

(هـ) آدم وموسى :

.. عن النبي ﷺ انه قال : « احتج آدم وموسى — صلوات الله عليهما — فقال موسى : يا آدم خلقتك الله ببده ، ونفخ فيك من روحه ، وأخرجتم من الجنة ؟

(*) نقلنا الأحاديث التي ذكرها المؤلف بأسانيدها .

قال : فقال آدم — عليه السلام — أنت موسى الذى اصطفاك الله بكلماته ، تلومنى على عمل كتبه الله على قبل أن يخلق السموات ، قال : فحج آدم موسى (١٢) « (*) .

★ ★ ★

٣ — المقابلة بين القرآن والحديث

تعد الاقتباسات التى أوردناها آنفا من القرآن (الكريم) والحديث النبوى (الشريف) كافية لتؤكد لنا أن هناك الى حد ما ما يمكن أن نطلق عليه « النظرة الجبرية » أو النظره التى تؤكد خضوع كل شىء لأمر الله وهيمنته *Predestination view* لكن حتى عندما كانت نظره القرآن ونظرة الحديث نبدوان متقاربتين الا أن التأمل الدقيق يوضح وجود فروق بين كلتا النظريتين وهذا البقابل أو الاحلاف ذو أهمية كبيره ؛ لأنه خلاف بين الركيزتين الأساسيتين للإسلام (القرآن والحديث) .

فالفرق — باختصار — هو أن محور الاهتمام فى القرآن (الكريم) يتمركز حول مشيئة الله ثم — على نحو أقل — تبعية الإنسان لهذه القوة العظمى الهائلة (الله سبحانه) بينما نجد أن الإنسان فى الحديث قد حددت حياته منذ البداية (قدمت ماهيته على وجوده — المترجم) ، ولا تشير الأحاديث النبوية كثيرا الى دور كبير للإنسان ازاء القضاء والقدر . والقرآن الكريم من خلال نظره التوحيدية — يركز على أن مجرى الأحداث فى العالم وفى الحياة البشرية يحكم فيها الله سبحانه برحمته وعدله ، فرحمته وعدله سبحانه من الأمور المؤكدة وان خفى مغزاها على البشر فى بعض الأحيان . . فالأحاديث — رغم ذكرها لله سبحانه الا أنها تميل أحيانا لمفهوم القدر كما كان سائدا قبل الإسلام

(*) المترجم حققنا النص من كتاب الاسعري الأمانة عن أصول الديانة ،

(المرجم : المعنى غريب وغامض وغير صحيح ولا بد أن حللاً ومع في الصياغة واليك النص الإنجليزي :

Tradition, though they mention God, at times tend to be atheistic).

والحقيقة الظاهرة هي أن الحياة البشرية محكومة ومحددة ، وينسار للقوى المتحركة (في الأحاديث النبوية) في الغالب بشكل عامض وسرى ميل : « القلم » و « السجل » وفي بعض الأحيان لا يشار إليها — أى الى هذه القوى — كما في النص (ما أصابك لم يكن ليخطئك) (١٣) .

واميل الى توضيح ذلك كالتالى :

١ — ان هذه الاشارات تعود الى نظام من الأفكار كان شائعاً بين العرب والتعوب المحيطة بهم قبل الاسلام .

٢ — ورغم شجب القرآن الكريم واعبراصه على أفكار متساييه ، فقد ظل المسلمون يؤمنون بأفكار كهذه ، بل لقد تفلطت هذه خاصة كلمة (دهو) ، تنطوى داخلها على معان لا تبعد عن القضاء والقدر السنة .

وتقديم دليل على العنصر الاول الذى أوردناه آنفا يخرج عن نطاق هذه الدراسة لكن ربما كان من الضروري بشكل ملح أن نورد الدليل التالى كما ذكره فمسنك :

« عقيدة السنة المتعلقة بشريعة الله . . تعتمد على أسس سامية عريضة كما يثبت التراث الدينى البابلى والاسرائيلى ، ذلك التراث الذى لا ينظر فقط لوسائل الانسار وطرائقه وانما لجرى الأحداث في العالم باعتبارها نسخة طبق الأصل لما سبق تسجيله منذ فترة طويلة جداً في الكتب السماوية ويقصد بها الألواح المحفوظة — الألواح السماوية heavenly tablets » (١٤) .

وثمة فحص منفصل — خاصة بتتبع السعر — قلم هليسه دارمى ألماني شطب سنة ١٨٨١ (١٥) . فقد تتبع هذا الدارس فكرة القضاء

والقدر أو الجبرية عند العرب Arab fatalism في جذورها داخل فكره الزمن ، فوجد أن كثيراً من الكلمات الدالة على الزمن time خاصة كلمة (دهر) ، تنطوي داخلها على معان لا تبعد عن القضاء والقدر أو « الجبر » ، وكلمة (الدهر) ربما تعنى الزمن .

يقول هذا الدارس :

« .. ويظن دائماً أنها تعرض لقوى معينة فالكلمة نابراً ما معنى مجرد الزمن وحده ، .. وإنما وبدون استثناء نجد أنها تنطوي على أمر يسبب الحظ السعيد أو الحظ السعس ، الذي يتحكم في وجود الإنسان ويدير مسار حياته على نحو يستحيل معه الهروب منه . أليس ذلك أيضاً هو معنى القدر أو القضاء والقدر أو القسمة والنصيب destiny ؟ (١٦) .

وقد كرر كثيراً من هذه الأفكار باحثون آخرون منهم نيودور نولدكه (١٧) Theodor Nöldeke :

« ثمة من يتخيل على المستوى العام أن الزمن — بمعناه المجرد هو السبب في كل السعادة الأرضية كما أنه السبب — على نحو خاص — لكل البؤس والشقاء على هذه الأرض .. . فالشعراء مستمرون في نسبة الأفعال للزمن (أو الدهر) وقد يسيرون إليه بكلمات أخرى (كالأيام) أو (الليالي) أو (الأيام والليالي) والزمن هو جالب نسوء الحظ ، وهو مسبب التغير الدائم وهو « يعض » وهو يسبب البلى والقدم ، كما أنه يفتد السهام ولا يخطئ هدفه أبداً ويسقط الأحجار .. الخ وفي مثل هذه الحالات نكون مضطرين غالباً إلى اعتبار (الزمن) مرادفاً (للقدر) وهو ليس أمراً صحيحاً تماماً ؛ ذلك لأن الزمن هنا هو عامل فاعل بذاته وليس عاملاً تحركه قوة أخرى .. لكن لا بد أن نذكر أن العرب لم يفرقوا دائماً بوضوح بين قوة الزمن أو سلطان الزمن من ناحية والقضاء والقدر من ناحية أخرى ، ففكرة القضاء والقدر fatalism عند الشعراء — كما قد نتوقع — لا هي مصاغة صياغة واضحة ولا هي متناولة على نحو متماسك ومتناسق .. .

أما ما يتعلق بموضوع الجبر والاختيار فهو بعيد تمامًا عن حديثنا هنا .

وفكرة القضاء والقدر الجاهلية أو الزمن المجرد (*) *impresonal time* التى لا بد أن نعرض لها ليست هى بالضبط ما نجدتها فى الأحاديث النبوية وإن كانت تتمشى بعمق مع كثير منها ، فما ورد فى الأحاديث عن كون الأمور مقدره أو جرى التخطيط لها سلفاً أو أنها تسير فى مسار حتمى لا فكاك منه ، هى فكرة قريبة جداً من فكرة (الدهر) التى كانت شائعة فى الشعر الجاهلى ، وقد رصد القرآن الكريم هذه الفكرة الجاهلية بوضوح لكنها ، أى فكرة الدهر ، لا وجود لها فى الأحاديث النبوية المعتمدة :

« وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يفلنون » . سورة الجاثية / الآية ٢٤ .

والتقابل بين الجبر بمعناه التوحيدي *theistic predestination* كما ورد فى القرآن الكريم وفكرة الزمن المطلق (الفاعل بذاته) فى الجاهلية الذى يقوم بدور القضاء والقدر — هذا التقابل ينبض بشكل أكثر عندما ننظر اليه فى ضوء سلسلة الصراعات بين دين محمد ﷺ . (الاسلام) ونظرة معاصرة ، وقيد وضع المستشرق جولد تسيهر *Goldziher* فى كتابه *Muhammedanische Studien* . الاتجاهات المتقابلة بأن ضرب مثالا بالكلمتين : مروءة (**) *manliness* ودين *Religion* ، فرغم أن الكلمتين تتفقان فى بعض الجوانب كضرورة الاخلاص ومراعاة الحق الا أن مضمون الفضيلة فى كل منهما متناقض . فالعرب يؤمنون بدفع الشر بالشر لكن محمداً ﷺ دعا للتسامح كما وضع قيوداً على العرب (وعيّرهم) ، نحد من عدد النساء اللاتي يجوز الاستمتاع بهن ، كما فرض نظاماً من الصلوات ، وهو نظام لا يتفق مع مفاهيم (المروءة) الجاهلية ، وقد قدم لنا جولد تسيهر « المحارب من وبسط شبه الجزيرة العربية يفخر بشجاعته وبسالة رفاقه » لكنه لا يهدى

(*) أى الزمن الذى لا ينسب فعله الى قوة أخرى أو المنقضى للمجهول لكن ليس بالمعنى اللغوي للكلمة — (الملتزم) .
 (**) *manliness* : بضم الميم والراء وتشديد الواو وتشديد الهمزة .

امتثاناً لقوى علويه ولا يرجع اليها انتصاراته او نجاحاته ، رغم انه لا يستبعد تماها الاعتراف بهيمنة هذه القوى العلوية او سيطرتها . انها فقط فكرة حتمية الموت التي وعاءها من خلال التجارب اليومية التي يمر بها — هي وحدها التي لم يمكنه ازاحتها من عقله ، والتي كانت تثير فيه افكاراً كئيبة عن المنيا او المنون التي هي بمثابة صريات للمقدر التي مضرب خبط عشواء دون هدف والتي لا يمكن الخلاص منها ، وضربات المنيا او المنون هذه قادرة على أن تحيل عدما كل خطط البشر ، واذا ما صادف العربى حظاً حسناً أدى هذا الى زيادة انانيته وزيادة ثقته بنفسه لكن حسن الحظ هذا لم يكن — على الأقل — بقوده للتدين أو الى نوثيق روابطه بالدين « (١٨) .

وسياق آيات القرآن الكريم التي سنوردها فعلاً توضح بجلاء إن الاسلام لا يعترض على النظرة لأسباب الموت فحسب وانما على المنهج الشامل لحياتهم القائم على انكار الحساب والحياة الأخرى .

« ... أم حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون (٢١) وخلق الله السماوات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون (٢٢) أفرايت من اتخذ الهه هواه وأضلله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله ألا تذكرون (٢٣) وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون (٢٤) واذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم الا أن قالوا ائتوا بآياتنا ان كنتم صادقين (٢٥) قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ولسكن اكثر الناس لا يعلمون (٢٦) والله ملك السماوات والأرض ويوم تقسوم الساعة يؤمذ يخسر المبطلون (٢٧) . » — سورة الجاثية .

غما ترفضه هذه الآيات هو بلا شك الاتجاه الذي كان سائداً في شبه الجزيرة العربية والذي مؤداه : دعفاً ناكسل ونشرب ونسعد نموت غدا . والى هذا الاتجاه الكلى : العبدى والدينى يرجع مصطلح الجبرية fatalism وليس انطباقاً فقط — من قائل نظري مؤداه أن

الأمر أو الأحداث مقدره سلفا ، أو مقررّة قبل حدوثها (١٩) وعندهما
يعتقد الانسان أن كل شيء في حياته قد تقرر وتحدد بالفعل وبشكل
نهائي — أو على الأقل كل ما هو مهم في حياته — مانه يفقد بذلك كل
حافز للقيام بأية جهود قوية (أو عنيفة) ازاء أى شيء . انه سيقترك
نفسه كريحشة في مهب الريح وسيقترك نفسه — بلا ارادة — حتى تأتي
اللحظة التي يصل فيها الى المرتبة الاسمى ، وسيتخذ طريق المتع
والمسرات ويتجنب طريق الآلام ، وسيسلك ايسر الطرق ولن يحاول
تطويع الأمور الصعبة لانه لا يؤمن بإمكانية تطويع الأمور أو تفسير
مسارها . كما أن ايمانه بالقدر سيدفعه لقبول الأمور التي يرى أنه لا
مناص منها ولا مهرب .

والمثال في نظرة القرآن الكريم للجبر ، سيجدها — بلا شك — ضد
هذا الاتجاه السلى الذي يتخذ ذريعة للهروب من الشريعة :

« واذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين
آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه ان أنتم الا في ضلال مبين (٤٧) » —
سورة يس .

ومن هنا ، فإن القرآن (الكريم) يحكم على من يقولون ذلك بأنهم
خطاة ، فأصرار القرآن (الكريم) على عظمة الله وهيئته وقوته لا يعنى
— في الحقيقة — مرض اتجاه على محدد ، فالله هو الخالق المنسأى
الذى يمكن أن يلجأ اليه المرء ويلتمس حماه (٢٠) :

« وان بمسالك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخبر
فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو الغفور الرحيم (١٠٧) »
— سورة يونس .

فمعنى الاعتماد على الله — كما هو وارد في القرآن الكريم — لا يمكن
أن يكون دافعا للتبلىد أو عدم التفاعل ما دام الله — سبحانه — يضع على
كاهل البشر واجبات كلفهم بها من طريق رسله .

ومن هنا وما دام القرآن الكريم لا يقدم لنا مفهوم انكار المسئولية الانسانية ؛ فان ما ورد في الأحاديث من مفاهيم عن دور الرمن المطلق (المجرد من القوى الالهية) وعن الجبر المطلق وانكار إمكانية الفعل للانسان — ربما كانت هذه الأفكار الواردة في الأحاديث (المتناقضة مع ما ورد في القرآن) تعود في جذورها الى نظام فكري كان شائعا قبل الاسلام (أى أنها مجرد امتداد لأفكار جاهلية) (المترجم : ان صح ما يقوله المؤلف ، وان صح فهمه لهذه الأحاديث ، فان الوثيقة الأولى لدى المسلمين هي القرآن الكريم الذى لم يثبت فى أية لحظة ، حدوث بحريف به كما انتهت الى ذلك أبحاث المسلمين وغير المسلمين ، أما الأحاديث النبوية فقد لحق ببعضها الوضع باعتراف الباحثين المسلمين أنفسهم ، فالعبرة اذن بالروح القرآنى الذى يؤكد على مسئولية الانسان) وليس من الضروري ان يكون ما ورد في الأحاديث النبوية مطابقا تماما للأفكار الجاهلية التى تنزع من الانسان مسئولية وتوكل كل شيء للزمن أو الدهر . وربما — فى بعض الحالات ، كما اظن — استخدمت التعبيرات الجاهلية الدالة على الاتجاهات الجبرية فى بيئة اسلامية ، لذا لا بد من التدقيق فى الأحاديث النبوية لتعرف ما اذا كانت توجه لمعنى الجبرية أو نزع المسئولية الانسانية أم لا .

وربما لم يكن مثيرا للدهشة كثيرا ان يكون ما وجدناه فعلا من هذه الأحاديث منباينا تباينا شديدا .

فهناك احاديث كثيرة ذات اتجاه جبرى محدد كما يتضح من الحديث الذى يسجل نقاشا حادا بين آدم وموسى عليهما السلام الذى اوردناه فى الصفحات السابقة من هذا الفصل ، وهذه الأحاديث تنكر أية مسئولية بشرية . أما فكرة « الأوامر السماوية heavenly decrees » التى تميل الى رعاية فكرة الجبرية ، فإن هذا الاتجاه يتسم بشيء من التعديل عندما يتضح من التعبير أنها من أوامر الله سبحانه وتعالى ذاته وليست من فعل (القلم) كسلطة مستقلة أو كقوة فاعلة بمعزل عن الله سبحانه ، وفى هذه الحالة يبدو الفكر الاسلامى متوائما يحاول تعديل الأفكار التى لم يستطع استئصالها تماما . ولعل عبارة (ما أصابك لم

يكن ليخطئك) بتكوينها المجرد . (المبنى للمجهول بمعنى المطلق وليس بالمعنى اللغوي الدارج impersonal) تنمى — أى مثل هذه العبارة — الى نظام من الأفكار متعلق بالقضاء والقدر أو الجبرية ، وان كانت نعمة روايات ترفض نسبة مثل هذه الأقوال والأفكار للنبي (ﷺ) (٢١) أو محاولة اعاده توجيهها لالباسها لبوساً اسلامياً أو تضمينها معنى اسلامية ، أو اكسابها توجهها اسلامياً ، ومن هنا مفد تم تضمينها على نحو أو آخر في عقائد أهل السنة (٢٢) ، فثمة خلفية جبرية محددة في الأحاديث كذلك الحديث الذى يشير الى أن الكتاب (قد سبق) على انسان ما فدخل النار برغم أنه ظل يعمل عمل أهل الجنة مدة طويلة (انظر نص الحديث فى الفقرة ج/٢ من هذا الفصل) وكحكاية المسلم الذى بدا — فيها يشير حديث الرسول ﷺ — أنه مسلم جيد ومن أهل الجنة ، وأنه مجاهد ، ثم كتب عليه أن يكون من أهل النار لأنه أنهى حناته بنفسه .

وهذه هى الأحاديث التى اشرنا اليها فى أربع فقرات من أقسام القسم الثانى من هذا الفصل ، بينما هناك أحاديث أخرى — على النقيض منها — تمثل ما يمكن تسميته « بالجبرية المعدلة modified fatalism » . موافقاً لهذه النوعية من الأحاديث نجد أن الانسان ليس مجبراً إلا فى موعد موته الذى لا يستطيع منه فكاً ، وحصاد سعيه وسعادته أو شقائه . وربما كانت هذه الجبرية المعدلة اقرب ما تكون الى نظرة « مقاتل وسط شبه الجزيرة العربية Warrior of Central Arabia » فهو لم يكن يشك فى أن قوته أو سلطته الخاصة هى الفاعلة والمؤثرة لكنه كان على وعى أن مشروعاته أحياناً لم تكن توضع موضع التنفيذ بسبب قوى خارجية ، كما آمن أن هذا الفشل لم يكن راجعاً الى قصور من جانبه ، ورأى أيضاً أن الموت كقدر محتوم كان يضع نهاية لكل مشروعاته . أنه يستطيع — حقاً — أن ينجز أموراً كثيرة ، لكن الأمور العليا المهمة مقدرة سلفاً ولا يستطيع بجهوده أن يبدلها .

ونمة صعوبة فيما يتعلق بالأحاديث متصلة بتلك الأمور التى تكتبها الملائكة بينما الكائن البشرى لا زال فى رحم أمه ، فهى — أى هذه الأمور — تحدد بوضوح مستقبل حياة الطفل ، رغم أن القرآن (الكريم) يشجب ما يمتقده أهل (الجبر) لاعتقادهم بأنه لا شئ بعد هذه الحياة الدنيا

(المترجم : المقصود بعضهم بطبيعة الحال) ، ومن المؤكد ان عبارة « شقى او سعيد » يمكن ان تحتمل المفهوم الذى يميل اليه المسلمون . وهو ان الشقى من اهل جهنم والسعيد من اهل الجنة او الفردوس . وليس من هدف بحثى الموجز هنا ان ابرهن على ان الاحاديث النبويه ذات اتجاه جبرى (بمعنى ايراد عدد كبير من الاحاديث الدالسه على ذلك) لكن — فى الوقت نفسه — ليس هناك ما يمنع من قصر معانى هذه الالفاظ على الحياة الدنيا اى الشقاء او السعادة فى الدنيا . وربما ضمننت الاحاديث امكارا كانت سائدة فى الجاهلية وتقبلها الاسلام او ادرجها فى نسق افكاره (٢٣) .

(المترجم : ضمن الاسلام افكارا كانت سائده فى العصر الجاهلى ليس مغزا ضد الاسلام وليس امرا نشارا ، فمن غير المعقول ان تكون كل جوانب حياة البشر قبل الاسلام خالية من كل فضيلة بعيدة عن كل ما هو جدير بالاحترام ، فثمة كرام فى الجاهلية كانوا ايضا كراما فى الاسلام ، كلن لا بد من ايراد هذا التعليق الموجز لازالة الحساسيه من صدر القارئ المسلم) . اما العبارات الدالة على (اعمال الانسان) والوردة فى نصوص بعض الاحاديث (باعتبار ان الملائكة تدونها عنه وهو لا زال فى رحم امه او قبلها) فربما كانت ايضا تكييفا او مواصفة للأفكار الاسلاميه عن الحكم على (افعال الانسان) او (فعل الانسان) .

اما الاحاديث التى ذكرت فى بحثنا هذا تحت عنوان « المعبرة بالخواتيم » فتتضمن معنى قبول فكرة الحكم ، او (الحساب) كما تتضمن معنى (المستقبل) او (الحياة فى المستقبل) او (ما تأتى به الايام) ، وربما كانت هذه الفكرة تشكل بزجا أو صهرا بين افكار اسلامية وافكار اخرى سادت فى فترة ما قبل الاسلام (٢٤) (المترجم : علقنا قبل ذلك انه ليس معنى قيام الاسلام انكار كل الافكار التى كانت سائده قبله ، فقد كان بعض هذه الافكار طيبا وجديرا بالتمسك به) فالاحاديث تفحو نحو ان القدر النهائى للانسان او المصير النهائى له مسألة (حتمية) او (جبرية) او (قدرية) لا يمكن الفكك منها ، لكن مصيره الى (جنة) او (نار) مسألة متوقفة على اعماله التى قام بها فى آخر أيامه (خواتيم الأعمال) ، فالروح المعامة للأحاديث تهيل للجبرية ، وان

كان هناك تلميح غير مجد في بعض الاحيان للفسكرة الاسلامية عن المسؤولية البشرية (والجدير بالملاحظة ان فكرة العقاب الأبدى أو الخلود في النار جزاء لارتكاب الكبيرة ، يتمشى مع معتقدات الخوارج) .

وثمة حديث آخر يتمشى مع الخط التفكيرى نفسه ، وهو الاتجاه الوارد في في القرآن الكريم والذي مؤداه أن الله سبحانه (يهدى) من يشاء و (يضل) من يشاء ؛ ليصل بكلتا الطائفتين الى ما هو مقدر سلفا :

حدثنا آدم ، حدثنا شعبة ، حدثنا يزيد الرشك قال : سمعت مطرف بن عبد الله بن الشخير يحدث عن عمران بن حصين قال : قال رجل : « يا رسول الله ايعرف اهل الجنة من اهل النار ؟ » قال : « نعم » قال الرجل : « فلم يعمل العاملون ؟ » قال : « كل يعمل لما خلق له او لما يسر له » (٢٥) .

— صحيح البخارى / باب القدر / الحديث الثالث .

وانجاء هذا الحديث واضح نحو (الجبر) ، اد يبدو الانسان هنا ولا تأثير له او سيطرة له على اعماله ، لكن كانت هناك محاولات لايجاد موضع في سياق هذا المخطط الجبرى للواجبات التى فرضها الله على الانسان ، فهناك احاديث اخرى اقرب الى انكار الجبرية :

حدثنا عبدان عن ابي حمزة عن الأعمش عن سعد بن عبيدة عن ابي عبد الرحمن السلمي عن علي رضى الله عنه قال : كنا جلوساً مع النبى ﷺ ومعه عود ينكت به في الأرض ، قال : « ما منكم من احد الا قد كتب مقعده من النار او من الجنة » ، فقال رجل من القوم : « الا نتكل يا رسول الله ؟ » قال : « لا ، اعملوا فكل ميسر » ثم قرأ الآية : « فاما من أعطى واتقى (٥) وصدق بالحسنى (٦) فسنيسره لليسرى (٧) واما من بدل واستغنى (٨) وكذب بالحسنى (٩) فسنيسره للعسرى (١٠) وما يغنى عنه ماله اذا تردى (١١) ... » سورة الليل (٢٦) .

ورد الحديث في البخارى / باب القدر .

حدثنا عثمان بن أبي شيبة وزهير بن حرب وإسحاق بن إبراهيم
واللفظ لزهير قال أسحق : حدثنا جرير عن منصور عن سعد بن
عبيدة عن أبي عبد الرحمن عن علي ، قال : « كنا في جنازه في بقيع
الغرقد ، فأتانا رسول الله ﷺ فقعده وقعدنا حوله ومعه مخرصة فنكس
فجعل ينكت بمخصرته . ثم قال : « ما منكم من أحد ، مما من نفس
منفوسة الا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار ، والا وقد كتبت بشقية
ام سعيدة » قال : فقال رجل : « يا رسول الله : أفلا نمك على كتابنا
وندع العمل ؟ » فقال : « من كان من أهل السعادة فسيصير الى عمل
أهل السعادة ، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير الى عمل أهل
الشقاوة » ، فقال : « اعملوا فكل ميسر ، أما أهل السعادة فيسيرون
لعمل أهل السعادة ، وأما أهل الشقاوة فيسيرون لعمل أهل الشقاوة »
ثم قرأ : « فأما من أعطى واتقى . . . الخ » - صحيح مسلم / كتاب
القدر (الحديث السادس) (٢٦) ، (٢٧) . فعبارة « اعملوا » في مثل هذه الأحاديث
هي محاولة للخروج من دائرة الجبرية المغلقة التي تنفي أهمية العمل .
وان كانت الصياغة بمفهومها الذي يشير الى أن (عمل) الإنسان مقدر
سلفا بها يعنى عدم المسؤولية الكاملة للإنسان « عن أعماله » . ومن
هنا كان لابد من أن يقف المسلمون موقفاً وسطاً من الآيات القرآنية التي
سجل الإنسان مسئولية أعماله ، (٢٨) .

وثمة حديث آخر من النوع نفسه يرفض تماماً ما يقتضئ
« بالجبرية » من سلبية :

حدثنا عبدان أخبرنا عبد الله أخبرنا يونس عن الزهري قال
حدثني أبو سلمة عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال : « ما استخلف
خليفة الا له بطانتان : بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه ، وبطانة تأمره
بالشر وتحضه عليه ، والمعصوم من عصم الله » . صحيح البخاري /
باب القدر (٢٩) .

والغرض من هذا الحديث هو توضيح حماية الله وفضله . . . الخ
وهي فكرة واردة في القرآن الكريم ، وهي فكرة دينية وليست مجرد

دفاع نظري أو فلسفي ، فالناس ليسوا مدفوعين للعمل الصالح بهجرد القضاء والقدر وإنما بفضل الله . وقد أورد البخاري أيضا في كتاب القدر حديثين يبينان أن كل شيء بيد الله :

حدثنا مالك بن اسماعيل حدثنا اسرائيل بن عاصم عن أبي عثمان عن أسامة قال : كنت عند النبي ﷺ إذ جاءه رسول إحدى بناته وعنده سعد وأبي بن كعب ومعاذ ، أن ابنها يجود بنفسه ، فبعث اليها : « الله ما أخذ ، والله ما أعطى ، كل بأجل ، فلتصبر ولتحتسب » (٣٠) .

البخاري / باب القدر .

عن اسحق بن ابراهيم الحنظلي ، عن النضر ، حدثنا داود بن أبي الفرات عن عبد الله بن بريدة عن يحيى بن يعمر أن عائشة رضي الله عنها أخبرته أنها سألت رسول الله ﷺ عن الطاعون فقال : « كان عذابا يبعثه الله على من يشاء فجعله الله رحمة للمؤمنين ، ما من عبد يكون في بلد يكون فيه ويمكث فيه لا يخرج من البلد صابرا محسبا يعلم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له إلا كان له مثل أجر شهيد » — صحيح البخاري — بكتاب القدر / باب (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا) .

فالنقطة في رحمة الله سبحانه واضحة خاصة في هذا الحديث الأخير، وهذه الثقة في رحمة سبحانه تواجه (أو تقابل) فكرة اليأس التي نضمينها فكرة القدر الذي يخطط حبط عشوائ بلا هدف واضمح Impersonal fate.

ان فحص الأحاديث النبوية ونناول ما ينفق منها مع فكره الجبر وما يعارضها يؤدي بنا الى نتائج شائقة . فالاتجاه الغالب في الأحاديث هو ليس فقط اتجاهها نحو كون الحياة البشرية مقدره سلفا أو مرسومة قبل وقوع حوادثها ، وإنما تتضمن النظرة الجبرية (القدرية) التي كانت سائدة بين العرب قبل الاسلام ، وأن كان قد جرى فيها بعض التعديل وثمة اشارات أيضا تدل على محاولات للتواءم مع النظرة المضادة للجبرية (أو القدرية) ونقصد بذلك نظرة مسئولية الانسان وحريسة الاختيار ، ولكن الواقع أن الاتجاه الجبري كان هو الغالب ، وأخيرا

فهمة أحاديث قليلة تتفق تماماً مع الاتجاه الغالب في القرآن الكريم الذي يؤكد مسئولية الإنسان (المترجم : يريد المؤلف أن يقول أنه بعد فحص آيات القرآن الكريم وجدها تؤكد وتؤيد فكرة مسئولية الإنسان ، أما الأحاديث النبوية فقد وجد أن قلة قليلة هي التي تؤيد هذا الاتجاه ، وغالبها يميل إلى الجبر المطلق ، والتسيير المطلق ، وقد سبق أن أشرنا في تعليق سابق أن مجال الوضع غير قائم بالمرّة في القرآن الكريم ، بينما مجال الوضع في الأحاديث قائم ، فلاعتبار الأول دائماً للقرآن الكريم ، وإن كان هذا لا يقلل من أهمية الأحاديث شريطة ألا تتعارض مع آيات الذكر الحكيم) .

وعندها نجد أحاديث تدافع بشدة عن الجبر أو فكرة كون الإنسان مسيراً لا إرادة له بما يتعارض بشدة مع اتجاه القرآن الكريم ، فأننا لا نستطيع إلا أن نقول أن أفكار الجاهلية ظلت مهيمنة لفترة طويلة في ضمائر الناس حتى بعد أن أسلموا وشهدوا إلا إله إلا الله وإن محمداً رسول الله . وعلى أية حال ، فبما يجعل هذه القضية أكثر صعوبة أن مسلمين بارزين لا شك في أنهم على مذهب السنة قد قبلوا الأحاديث النبوية التي أشارت إلى فكرة الجبر (كون الإنسان مسيراً) كأحاديث صحيحة (غير موضوعة) .

وربما تلقى هذه الدراسة في صفحاتها التالية مزيداً من الضوء على هذه المسألة . أما الآن ، فلا يسعنا إلا رصد هذا التداخل في نسج المقولتين التاليتين :

١ — التقابل بين المفاهيم القرآنية عن قدرة الله سبحانه وهيمته من ناحية ، والمسئولية البشرية من ناحية أخرى .

٢ — التعارض بين المفاهيم الدينية والأخلاقية لفكرة الجبر fatalism الجاهلية من ناحية والمفاهيم القرآنية لمعنى الاعتماد على الله سبحانه .

(ملحوظة — آيات القرآن الكريم — خاصة المتعلقة (بالأجل) و (الرزق) تتفق معانيها مع المعانى التى أشارت اليها الأحاديث النبوية ، فمن ناحية نجد أن الأحاديث النبوية لا تتضمن مفاهيم مفادها أن كل أفعال البشر مبرمجة سلفا ، ومن هنا فليس الاتجاه الجبرى اتجاهها لا بديل له رغم سيادته أو غلبته ، بل على العكس فقد لبس هذا الاتجاه لبوسا اسلاميا بمعنى الاعتماد على الله والرضوخ لمشيئته وتتفق المسيحية مع الاسلام في هذا المفهوم « الاعتماد على الله والرضوخ لمشيئته » . ومن ناحية أخرى فما دامت الحقيقة الدينية يمكن أن تصل للإنسان ، فلا بد أن يكون ذلك من خلال لغة يعرفها تعبر له عن مفاهيم مصاغة في مصطلحات شائعة ومعروفة له (المفاهيم والمصطلحات) ، فلكي توصل رسالة دينية لبشر ، فلا بد أن تخاطبهم بمصطلحات تعبر عن مفاهيم مقبولة لهم بالفعل على مستوى الكون فإذا أردت أن تنقل رسالة عن « الأخوة brotherhood » لقوم يعتقدون أن الشمس هي التي تدور حول الأرض ، فلا تهتم ولا تشغل نفسك بتصحيح هذه الفكرة ومحاولة اقناعهم بأن الأرض هي التي تدور حول الشمس ، فهم يعتبرون ذلك هرطقة ، وبذلك تفشل أنت في إيصال فكره « الأخوة » لهم . وتتمثل رسالة القرآن — في جانب منها — في أن هذا العالم (الكون) قد خلقه الله وحده ، وهو (سبحانه) الذى يسيره وحده ، ونسكرة (الأجل) و (الرزق) جزء من الكون الذى خلقه الله ، وكان العرب الذين بعث فيهم محمد ﷺ يؤمنون بذلك لذا فلم تكن نظرتهم بالفعل تختلف عن التوجهات القرآنية . وحتى إذا اعتبر البعض هذا غير حقيقى الى حد ما ، فليس ثمة سبب جوهري لمقاومة الفكرة ، ثم ليست هذه الفكرة أقل ضلالا من فكرة « الحرية » عند الغربيين التى نجعلهم ينسون أهمية الاعتماد على الله ؟! وسواء أضعفت هذه الأفكار بمرور القرون الاتجاه الاسلامى الحقيقى « القائل بمسئولية الانسان » في مواجهته للجبرية أو فكرة الجبر بمعناها الجاهلى أم لا ، فإن تلك قضية أخرى « تحتاج لبحث آخر » .

هوامش الفصل الثاني

Goldziher, Vorlesungen, 58.

(١)

فى الأديان التى تشتق عقائدها وشرائعها من نصوص مقدسة يمكن للمرء أن يفهم تطور هذه العقائد وتلك الشرائع من خلال متابعة الأعمال التفسيرية أو التأويلية ، لهذه النصوص المقدسة ، ففى هذه الحالة يكون تاريخ الدين هو نفسه تاريخ تفسير النصوص المقدسة ، وهذا ينطبق بشكل واضح على الاسلام فتاريخه الداخلى ينعكس (وكأنه صورة فى المرآة) لطرائق تفسير نصوصه المقدسة .

Muslim Creed, 50 f., CP. Ahrens, Muhammed als Religion (٢)
asetifter, 8. ff.

Cp. Q., 45.

(٣)

Muslim, Qadar. Quoted from Muslim Creed, 54

(٤) انظر

(٥) سنن أبى داود ، مسند أحمد بن حنبل .

(٦) صحيح مسلم ، باب القدر

(٧) - صحيح البخارى ، باب القدر .

- الأمانة عن أصول الديانة للأشعرى .

(٨) صحيح البخارى ، باب القدر .

(٩) صحيح مسلم ، باب القدر

(١٠) نفسه .

(١١) سنن أبى داود .

(١٢) صحيح البخارى ، باب القدر .

(١٣) انظر الملاحظ الواردة فى آخر الفصل

(١٤) انظر Muslim creed, 54.

(١٥)

W. L. Schrameier. in his « promotion Schvlpp » entitled
uber elen fatalismus der vornislamischen Araber.

(١٦) كلمة Personified هنا لا تتناقض - حقا - مع كون « الدهر » يتحرك دون

فاعل حقيقى impersonal .

(١٧) انظر Art Arabs, ancient, in Ency. of Religion and Ethics

(C 16).

- (١٨) 3 من النص الانجليزي .
- (١٩) I have attempted to maintain this usage throughout the present study, and to speak of «determinism» where the reference was to pure theory without any practical Corollaries
- وقد حاولت أن أحتفظ بهذا الاستخدام للمصطلح أثناء دراستي هذه الحالية ، وأن يكون حديثي عن (الحبر) في حالة الجبرية الخالصة (نظرية الحبر الخالصة) دون أي حواشٍ تطبيقية متعلقة بها .
- (٢٠) انظر : Cp. Q
- (٢١) عن أبي داود .
- (٢٢) الفقه الأكبر - ١ ، العميدة الطحاوية وكتابات الأشعري .
- (٢٣) كالأحاديث التي تجعل « الله » و « الدهر » شيئاً واحداً (البخاري - نسب - رقم ١٠١)
- (٢٤) يجب الانتباه إلى أن فكرة العقاب الأبدى بسبب ارتكاب الكبيرة يتفق مع معتقدات الخوارج .
- (٢٥) البخاري - باب القدر .
- (٢٦) صحيح مسلم - القدر .
- (٢٧) البخاري - القدر .
- (٢٨) Muslim Creed, p. ٤1.
- (٢٩) Qadar, b. 8.
- (٣٠) B, 4, trad 2, Summarized, p. 15.

الفصل الثالث

بدايات عقيدة القدر

١ — عند الخوارج

(١) حكاية ميمون وشعيب

ورد في مقالات الاسلاميين للأشعري (١) : (الفرقة الخامسة من العجاردة « الشعيبية » [أصحاب شعيب] وهو رجل برىء من ميمون ، ومن قوله : « انه لا يستطيع احد ان يعمل الا ما شاء الله وان أعمال العباد مخلوقة لله ») .

وكان سبب فرقة الشعيبية والميمونية انه كان لميمون على شعيب مال ، فتقاضاه ، فقال له شعيب : « أعطيكه ان شاء الله » فتسأل ميمون : « قد شاء الله ان تعطينيهِ الساعة » .

فقال شعيب : « لو شاء الله لم أقدر الا أعطيكه » .

فقال ميمون : « فان الله قد شاء ما امر ، وما لم يأمر لم يشأ ، وما لم يشأ لم يأمر » .

فتابع نلس ميمونا ، وتابع ناس نسعيا ، فكتبوا الى عبد الكريم بن عجرد (بفتح العين وتسكين الجيم وفتح الراء) ، وهو في حبس خالد ابن عبد الله البجلي — يعلمونه قول ميمون وشعيب ، فكتب عبد الكريم : « انا نقول ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ولا نلحق بالله مسوءا » .

غوصل الكتاب اليهم، ومات عبد الكريم ، مادعى ميمون أنه مال بقوله حين قال : « لا نلحق بالله سوءا » وقال شعيب : « لا ، بل قال بقولى حيث قال : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن » فتولوا جميعا عبد الكريم ، وبريء بعضهم من بعض . وقال بعض الناس : « ان عبد الكريم بن عجرد وميمون الذى ينسب اليه الميمونية رجل من اهل بلخ . . » .

ويمكن مقارنة هذا النص السابق بما ورد فى الكتاب نفسه (ممالات الاسلاميين للأشعرى) عن الفرقة السانية من العجارده وهى مرقمة الميمونية .

(والفرقة الثانية من العجارده « الميمونية » والذى تفردوا به القول بالقدر على مذهب المعتزلة وذلك اتهم يزعمون ان الله سبحانه فسوف الأعمال الى العباد ، وجعل لهم الاستطاعة الى كل ما كلفوا ، فهم يستطيعون الكفر والايمان جميعا ، وليس لله سبحانه وتعالى فى أعمال العباد مثيثة ، وليست أعمال العباد مخلوقة لله ، فبرئت منه «المجردية» وسموا « الميمونية » (٢) .

ولم تحقق حكاية ميمون وشعيب هذه شهرة كحدث ناريسى ؛ ولكنها قد تكون محاولة متأخرة لتوضيح ان الفرقتين (الميمونية والشعيبية) كلتيهما تدعيان الانتساب لفكر عبد الكريم عجرد ، وربما تحوى الحكاية معلومات صادقة عن المناقشات البكرة فى مسألة القدر .

ويعد الجزء الخاص بشعيب فى هذه القصة هو الجزء الأضعف فنحن لا نعرف عنه شيئا سوى وجهة نظره كما وضحتها القصة ، والعبارات التى استخدمها هى العبارات التى شاع استخدامها فى عقائد السنة فى فترة متأخرة ويتمثل دور شعيب فى هذه القصة بالرجل الذى يدافع عن (الجبر) بمعناه القديم Old (السابق على الاسلام) ، وحتى التعبيرات التى استخدمها تبدو وكأنه بوظف قدرة الله Omnipotence of God لتبرير تهريبه من أداء ما عليه من واجب (دفع ما عليه من مال) .

والواقع أن خطاب عبد الكريم مجرد مختلف في معناه نهاما عما بدعيه شعيب ، فهو خطاب متوازن ومعانيه أقرب ما تكون الى المفاهيم القرآنية .

فإن الله سبحانه قادر بالتاكيد لكنه عادل أيضا ولا بد من ربط هاتين الحقيقتين معاً ، وعلى هذا فما قاله شعيب لا يمثل الا جانباً واحداً متورا من مفالة عبد الكريم مجرد ، وكذلك ميمون فرأيه يمثل جانباً واحداً فقط مما ماله عبد الكريم ، فهميون يمثل هؤلاء المنسكين بشكل أساسى بعدل الله فقط ، وهو — أى ميمون — يؤكد على أن إرادة الله هى مشيئته أو أن أوامره هى متشيئته ، وأوامر الله لا يمكن أن تكون شراً ، لذا فإن الله يأمر المدين بدفع الدين للدائن ، أما شعيب فيقوله يعنى أن عدم دفعه للدين لا يمكن الا أن يكون من خلال إرادة الله ، وبذا فهو يرجع الشر أو العمل غير الصالح الى الله سبحانه ، ولما كان هذا الشر غير راجع لإرادة الله ، فلا بد أنه عائد للانسان وراجع اليه ، ومن هنا فلا بد أن الله سبحانه فوض الانسان فى فعل الأمور التى يظهر فيها الشر ، أو هذا على الأقل ما يظهر فى الحجج الكامنة وراء مقولات ميمون . والقول بأن مقولة ميمون سببية بما ذهب اليه المنزلة ظهرت فى مصادر متأخرة كثيراً عن زمن ميمون ، لكن كلمة فوض (أى أن الله فوض entrusts) التى لم تكن شائعة فى هذا السياق تقدم لنا أساساً للاعتقاد أن مصطلحات أو مقولات material قد تم ادراجها أو نسيانها فى نظريات لاحقة .

ولا نعرف عن ميمون — غير هذا القليل الذى اشرنا اليه — شيئاً ، وربما يكون هو نفسه ميمون الذى يناقش مع (رجل من الإباضية يقال له ابراهيم أفتى بأن بيع الاماء من مخالفهم جائز ، فبرىء منه رجل يقال له ميمون ، وممن استحل ذلك ، ووقف قوم منهم ، فلم يقولوا بتحليل ولا تحريم ، وكتبوا يستفتون العلماء منهم فى ذلك ، فأفتوا بأن بيعهن حلال وهبتهن حلال فى دار التقية (بتشديد التاء وفتحها) ويستتاب أهل الوقف من وقفهم فى ولاية ابراهيم ومن أجاز ذلك وأن يستتاب ميمون من قوله وأن يبرأوا من امرأة كانت معهم كانت وقفت فماتت قبل ورود الفتوى ، وأن يستتاب ابراهيم من عذره لأهل الوقف فى جحدهم الولاية عنه وهو مسلم يظهر اسلامه ، وأن يستتاب أهل الوقف من جحدهم الولاية عن ميمون وهو كافر يظهر كفره ، فأما الذنب

وتفخروا ولم يبوبوا من الوقف وثبتوا عليه فسماوا « الواقفسه » وبرئت الخوارج منهم وثبت ابراهيم على رايه في التحليل لبيع الاماء من المخالسين ، وتساب ميمون (٣) .

وربما يكون حظير هذا الامر السابق او تحريمه ، لان ميمون كان راغباً في الدفاع عن المبادئ الخلقية ومنصدياً للتحلل الخلقي كما ان آراءه تنحو نحو اكبر نحو ما هو ذاتي او شخصي (*) . ومن ناحيه أخرى فقد قيل ان (ميمون) قد أباح الزواج بين بعض أنواع المحارم وقد شجب البفدادى موقفه هذا حتى انه أخرجه من زمرة المسلمين (٤) وعلى أية حال ، فان هذا التحليل لبعض درجات المحارم ربما لا يشير الى اتجاه نحو التحلل الخلقي ، ولكنه — ببساطة — اتجاه نحو البحث عن النساء في مجتمع العقيدة السلبية ، لان هؤلاء النسوة اللاتي أبيح الزواج منهن كن داخل أسرة الشخص نفسه ، وغالبا ما تعتقد الأسرة المعتقدات نفسها (٥) .

وهناك من ينسب الى ميمون (٦) قوله ان أطفال المشركين في الجنة ، وهو امر ليس لدينا معلومات وافره عنه ، ولكن سياق افكار الخوارج يفيد اتجاههم الى الاعتقاد في القدر (عقيدة القدر كما يراها المعتزلة) .

(ب) تطور فكر الخوارج :

يعد الخوارج أحد احزاب المعارضة السياسية الدينية في عهد بني أمية ، وكان موطن ظهورهم الاصلى في العراق ، وكانوا مرتبطين بقراء القرآن الكريم الذين شكلوا كيانا (جهازا) متشابكا ومرنا في الشام والعراق على سواء . ومع ان هؤلاء الخوارج لم يعودوا بدواً بالمفهوم التقليدي للكلمة الا أنهم يرجعون في أصولهم الى قبائل صحراوية غير قبيلة قريش (٧) ، فليس غريباً اذن ان اتسموا بالفردية الشديدة ، واعتبروا — في الغالب — أي قيود يفرضها نظام الحكم مسألة مضجرة لا تطاق .

وأول الخوارج هم الذين انشقوا عن علي بن أبي طالب بعد معركة صفين ، واعتبروا من الحكمة أو الحكمين (المترجم : في الملل والنحل للشهرستاني أن « أول من خرج على أمير المؤمنين جماعة ممن كان معه

and Showing greater regard for personalities

(*) النص .

وقد نقلنا المعنى الى العربي بشكل تقريبي — (المترجم) .

في حرب صمّين ، واشدهم خروجاً عليه ومروفاً من الدين : الأشعث بن قيس الكندي ، ومسعر بن غدكى النهمي ، وربد بن حصين الطائي حين قالوا : القوم يدعوننا الى كتاب الله وأنب تدعوننا الى السيف ! حتى قال : أنا أعلم بما في كتاب الله ! انفروا الى بقيه الأحزاب . . قالوا : لنرجعن الأستر عن قتال المسلمين والا فعلنا بك مثلما فعلنا بعثمان ، فاضطر الى رد الأستر بعد أن هزم الجمع وولوا مدبرين وما بقي منهم الا ترذمة قليلة فيهم حشاشة قوة ، فامتثل الأستر أمره . . فالحوارج حملوه على التحكيم أولاً . . ثم خرجت الخوارج عليه وقالوا لم حكمت الرجال ؟ لا حكم الا الله وهم الذين اجتمعوا بالنهروان ، وأهم فشق الخوارج المحكمة والأزارقة ، والنجدات والبيهسية والعجاردة والثعلبية والإباضية والصورية ، ويجمعهم القول بالتبى من عثمان وعلى ويقدمون ذلك على كل طاعة ولا يصححون المناكحات الا على أساس ذلك ويكفرون أصحاب الكبائر ويرون الخروج على الامام اذا خالف السنة حقاً واجباً » () وتنسار الخوارج هو (لا حكم الا الله) وهو شعار يعنى أن الأمور لا يحكم فيها او لا بيت فيها الا بالرجوع لكلمة الله ، وكانوا يعتقدون أنه لا صعوبة في وضع هذا الشعار موضع التنفيذ (٨) . وهذا أمر متالى لكن هذه المثالية كان من الممكن ببساطة أن تتحلل : لتصبح نوعاً من التعصب fanaticism كما أن هذه المثالية ، فتحت الباب لاتجاهات مختلفة متباينة ما دام الاثر العملي سيتجلى في جعل القرآن نفسه هو التقنين النهائي ، فكان يسمين على كل حاكم قوى أن يطبق القانون (القرآني) على نفسه .

لقد كان الخوارج ذوى أهمية كبيرة وتركوا تأثيراً واضحاً في التطور العام ذلك أن محور تعاليمهم الدينية هو فكرة عدالة الله سبحانه وحمية معاملة رعاياه بالعدل ، فحتى الامام لا بد أن يخضع لأحكام الشريعة واذا انحرف عنها استحق العزل ، بل وجب قتله (٩) .

لقد حدث انشقاق المحكمة عن على (رضى الله عنه) سنة ٣٧ هـ ، وخلال العشرين سنة التالية او نحوها نطالع اضطرابات مختلفة يثيرها الخوارج في الكوفة والبصرة وان كنا لا نعلم كثيراً من وجهات نظر هؤلاء الرجال العقائدية . وفي سنة ٦١ هـ بعد هروب عبيد الله حاكم

البصرة القوي التابع ليزيد ، عاد عدد كبير من المنفيين بمن في ذلك نافع ابن الأزرق ، وعبد الله بن الصمار ، وعبد الله بن أباض ، وحنظلة بن بيهس ، وقد أسس كل منهم فرقة (مذهباً) من فرق الخوارج (١٠) .

وقد طور نافع بن الأزرق فكرة أنه لا حكم إلا الله إلى أقصى درجات التطرف (١١) ، وقد أرجع الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين معظم هذه الأفكار إلى المناقشات التي دارت في البصرة في حوالى هذا الوقت ، وقال الأشعري أن نافعاً هو أول من أدخل أفكاراً جديدة على مكر الخوارج خاصة فكرة البراءة من القعدة (بفتح القاف والعين) dissociation from the Qa'da (المترجم : في مقالات الإسلاميين للأشعري أن أول من أحدث الخلاف بين الخوارج هو نافع بن الأزرق الحنفى ، والذي أحدثه هو البراءة من القعدة ، والمحنة لمن قصد عسكره ، وأكفار من لم يهاجر إليه) وبعبارة أخرى فقد فرض نافع على كل الناس أن يؤدوا دوراً في الحرب المقدسة ضد أعداء الله (١٢) . وكان فكر نافع محدداً . فالأمور إما بيضاء وإما سوداء ، وما ليس أبيض فهو أسود ، وبطبيعة الحال فإن المختلفين معه ليسوا بيضا (المقصود ليستوا على الحق) وأعداء الله ليسوا — فيما يرى — هم الوثنيين فقط ، وإنما اشتمل هذا المصطلح (أعداء الله) على عدد كبير من أهل القبلة — أى من المسلمين . ولم يكن نافع يؤيد التقية (بتشديد التاء وفتحها وتشديد الياء وفتحها) والتي تعنى من الناحية العملية أن يخفى المرء اتجاهاته وأفكاره الحقيقية ، فلا أحد كان يمكنه أن يكون تابعا لنافع هذا إلا إذا خرج معه للقتال وتعرض لمخاطر حقيقية .

لكن خلال هذا التصلب والعناد والتعصب يظهر لنا قليل مما يمكن التغاطف معه ، فلا بد أن نعترف أن فكرة أنه لا حكم إلا الله (المترجم : فهم الاستاذ المؤلف هذه العبارة على أساس أنها حكم الشريعة أو الحكم وفقاً للشريعة Divine law) كانت لا تزال فكرة محورية (مركزية) . واعتقد الأزرق أن مرتكبي الكبائر (الذنوب الكبرى) كفار مطرودون من المجتمع الإسلامى وسيصلون سعيراً ، لكن التركيز الشديد على واجب القتال دفاعاً عن مجتمع المسلمين ضد أعدائه أدى فيما يبدو إلى سوء

من التهاون في الواجبات الاجتماعية المعتادة ، فعقوبة الرجم على الأقل قد جرى استبعادها في بعض الحالات .

وكان بعض البيهسية مشددن كالأزارقة أتباع نافع بن الأزرق (١٣) . فقد وافق أتباع أبي بيهس على قتل مخالفينهم من أهل القبلة واستحلوا أموالهم وذراريهم واعتبروا ذلك حلالا وشرعيا في كل الظروف .

وهما أحده أبو بيهس « أنه زعم أن مبمونا كفر حين حرم بيع المملوكة (الجارية) في دار كفار قومنا ، وحين برىء ممن استحل ذلك ، وكفر أهل البيت حين لم يعرفوا كفر ميمون وصواب إبراهيم — وأهل البيت الواقعة — وكفر إبراهيم حين لم يتبرا من أهل الوقف لوقفهم في أمرهم وجحدهم الولاية عنه ، وجحدهم البراءة من ميمون ، وذلك أن الوقف لا يسع على الأبدان ، ولكن يسع على الحكم بعينه ما لم يوافقه أحد من المسلمين ، وإذا وافقه أحد من المسلمين لم يسع من حضر ذلك الا يعرف من أظهر الحق ودان به ، ومن أظهر الباطل ودان به (*) (١٤) .

وهذا مثال لطيف يبين طبيعة فكر الخوارج المتسم بكثرة الانقسامات والخلافات والثشقاق وضيق الأنف ، ومع هذا

(*) ينقل من مقالات الاسلاميين ما يوضح الفكرة « ٠٠٠ وكان رجل من الاباضية يقال له ابراهيم اُفتى بأن بيع الاماء من مخالفينهم حائز ، فبرىء منه رجل يقال له ميمون وممن استحل ذلك ، ووقف قوم منهم (وقفوا أي امتنعوا عن ابداء الرأي فلم يقولوا بتحريم أو تحليل) وكنوا يستفتون العلماء منهم في ذلك ، فافتوا بأن بيعهن حلال ، وهبتن حلال في دار التقية . ويستتاب أهل الوقف من وقفهم في ولاية ابراهيم ومن أحرار ذلك ، وأن يستتاب ميمون من قوله . وأن يدروا من امرأة كانت معهم كانت وقفت لماتت قبل ورود الفتوى ، وأن يستتاب ابراهيم من عذره لأهل الوقف في جحدهم الولاية عنه وهو مسلم يظهر اسلامه ، وأن يستتاب أهل الوقف من جحدهم البراءة من ميمون وهو كافر يظهر كفره ، فأما الذين وقفوا ولم يتوبوا من الوقف ونبتوا عليه هسموا الواقعة وبرئت الخوارج منهم . وثبت ابراهيم على رأيه في التحليل لبيع الاماء من المخالفين ، وتاب ميمون ٠٠ » ، ص ١٨٨ - ١٨٩ طبعة المكتبة العصرية - بيروت .

ما من مبدأ (الحكم لله) (*) هو مبدأ أساسى من مبادئهم وهو مبدأ جدير بالاحترام .

وثمة اتجاه معتدل بين الحوارح يمل به مرقه النجدات أو السجديه وهم أصحاب نجدة بن عامر الحنفى ، وقد طهر النجدات على مسرح الأحداث فى وقت متأخر عن الأزارقة لكنهم — أى النجدات — كانوا قد أفرغوا كل ما فى جعبتهم وانتهوا تقريبا بحلول عام ٧٣ هـ ، بينما استمر الأزارقة فى الشرق الإسلامى حتى سنة ٧٨ هـ . وقد أباح نجدة « التقييه Prudent fear » ولو بالكلمة ، ولم يكن نجدة يتوقع أن ينضم اليه أحد فى حربه ضد الكفار (المترجم : الكفار فى مصطلح الحوارح هم كل من حالفهم فى رأيهم حتى ولو كان مسلما) ، فقد كان هذا عملا من النوافل (غير مفروض) Supererogation وهو عمل جدير بالثناء لكنه ليس الزاميا (ليس فرضا not incumbent) ؛ لذلك فإن القعود « أى البقاء فى البيت وعدم الخروج للقتال » ليس ذنبا فى رأيه ، وفى الوقت نفسه بدا مساهلا فى تبرير الذنوب ، فعذر بالجهالات « اذا أخطأ رجل فى حكم من الأحكام من جهة الجهل » ، وقال أتباع نجده : الدين امران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الفصص والاقرار بما جاء من عند الله جملة ، فهذا واجب وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالتهم حتى تقوم عليهم الحجة .. فمن استحلت شيئا عن طريق الاجتهاد مما لعله محرم فمعذور ..

وبعض العوفية وهم فرع من البيهسية لم يبرأوا أيضا من القعدة (بفتح القاف والعين) باعتبار أن القعود أمر مشروع ، والمقصود طبعاً العودة من جهاد مخالفهم فى الراى ولزوم منازلهم (القعود) (١٥) .

ونصل الى مفاهيم أكثر صدقا لسبادة الشريعة (حكم الله) يتبعنا لآراء عبد الكريم بن عجرد والعجارد ، ويبدو أن عبد الكريم تأثر بكل من نجدة وأبى بيهس (بتسكين الياء) (١٦) ويظهر لنا أثر الاعتماد على « السلوك القويم » فى بعض فرف العجارد ، التى قالت إن الله سبحانه

(*) يجعل الاستناد المزل لهذا المبدأ مقابلا انجليريا هو the divine law أو الشريعة وبذلك يكون مقصد الحوارح هو حكم الشريعة — وليس هذا هى الحقيقة ، يعنيه مبدأ الحوارح بالضبط وانما هناك مصامين كثيرة لمصطلحهم المعروف « لا حكم لله » — (المترجم) .

مؤدى الأعمال الى العباد ، وجعل لهم الاستطاعة الى ما كلفوا به مهم يستطيعون الكفر والايان جميعا ، فالانسان هو الذى يستطيع ان يجعل نفسه من اهل الجنة أو من اهل النار وهذا ينطوى على أن الانسان مسئول عما يفعله . فكيف سنعامل الأطفال الذين لم يبلغوا وبالنالى لم بنحملوا مسؤولية كبيرة ؟

لقد ذهب نافع بن الأزرق (مؤسس فرقة الازارقة) الى أن أبناء الكفرة سذهبون — كأبائهم — للجحيم ، وأبناء المؤمنين سيدخلون الجنة — كأبائهم ، وربما كان نافع بن الأزرق فى هذا متأثراً بالفرقة القبلية أو العشائرية فصبغت فكره الدينى ، ومن هنا أباح نافع وصحبه قتل أبناء الكافرين وزوجاتهم (١٧) (المرجع : المقصود أساساً مخالفوهم فى المذهب ، فكل من خالف فكرهم فهو فى عرفهم كافر) ، وقد أقرت معظم فرق الخوارج هذا المذهب — حتى أنهم ناقشوا وضع الأطفال الذين غير أبائهم فرقهم بعد موتهم ، أى موت الأطفال (١٨) — وظل هذا الوضع قائماً حتى زمن عبد الكريم عجرد الذى بدأ يتحقق من أن هذا الرأى (الموقف) لا يتمشى مع الفضيلة والسلوك القويم ، كما أنه لا يتمشى مع مبدأ المسؤولية الشخصية (كون الشخص مسئولاً عن أفعاله) فكان من رايه أن الأطفال لا يمكن أن يكونوا ضمن جماعة المسلمين حتى يعتنقوا الاسلام بمحض إرادتهم وهذا لا يتأنى قبل البلوغ (١٩) . (المرجع : نفضل هنا إيراد الفكرة بالفاظ الأشعرى فى كتاب مقالات الاسلاميين : « والفرقة الأولى من العجاردة يزعمون أنه يجب أن يدعى الطفل: اذا بلغ وتجب البراءة منه قبل ... ») .

لقد كان منطق تداعيات هذه الأفكار لا يمكن تحاشيه ، فوفقاً لما ذكره الشهرسنانى فى كتابه الملل والنحل فان عبد الكريم نفسه ظل يعتقد أن أطفال المشركين فى النار مع آبائهم ، كما كان يرى أنه يجب البراءة من الطفل حتى يدعى إلى الاسلام ، وتجب دعونه اذا بلغ (٢٠) . واعتقد ثعلبة الذى كون فرقة مهمة من فرق العجاردة أنه ليس لأطفال الكافرين ولا لأطفال المؤمنين ولاية ولا عداوة ولا براءة حتى يبلغوا فمدعون للاسلام فيقررون به أو بنكرونه (٢١) وقد ذهب ميمون شوطا

بعيدا في هذا المجال ، فكان من رايه ان اطفال المشركين لم يرنكبوا إثما ومن تم غنم في الجنة (٢٢) .

ومن القضايا المشابهة لقضية « الاطفال » هذه قضية « الجهل » بالشرعية ، وتمة قصة عن ابن نجدة وجيتته الذي تصرف في الفتنائم بصيرها لا تقتضيه الشرعية ثم اعتذر عن فعله هذا بأنه « لم يكن يعلم » أو أنه كان « جاهلا » بأحكام الشرعية فيما يتعلق بذلك الأمر ، وقد استعمل علماء الكلام هذه الرواية لوضع حدود فاصلة بين « المعرفة الدينية » الضرورية أو اللازمة « والمعرفة الدينية » غير اللازمة (٢٣) . النص كما ورد في مقالات الاسلاميين : « ثم خرج نجدة بن عامر الجهمي من اليمامة في نفر من الناس واقبل الى الأزارقة يريدتهم ، فاستقبلهم نفر من أهل عسكر نافع وإخبروه ومن معه بأحداث نافع التي أجدها وأنهم برئوا منه وفارقوه عليها وأمروا نجده بالمقام ويباعوه فمكث نجده زمانا ثم انه بعث بعثا الى القطيف واستعمل عليهم ابنه فقتل وسبى وغنم يأخذ ابن نجدة وأصحابه عدة من نسائهم فقوموا كل واحد منهم بقيمة على أنفسهم ، وقالوا : ان صارت قبمهن في حصصنا فذاك وان لم نصر أدينا الفضل فنكحوهن قبل أن يقسمن وأكلوا من الفتنائم قبل أن تقسم ، ثم رجعوا الى نجدة فأخبروا بذلك ، فقال نجدة : لم يسعكم ما صنعتم . فقالوا : لم نعلم أنه لا يبسمنا ، فعذرهم نجدة لجهالتهم ، فتابعه على ذلك حكم من الأحكام من جهة الجهل ، وقالوا : السدين امران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم مساء المسلمين وأموالهم وتحريم الفصب والاقرار بما جاء من عند الله جملة ، فهذا واجب ، وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالتهم حتى تقوم عليهم الحجة في جميع الحلال فمن استحل شيئا من طريق الاجتهاد مما لعنه محرم فمعذور على حسب ما يقول الفقهاء من أهل الاجتهاد فيه . . . » .

الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٧٤ - ١٧٥

(طبعة بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد / المكتبة العصرية -

بيروت) .

(بتعبير أدق : المعرفة الدينية التي يؤدي عدم توفرها الى الكفر ، والمعرفة الدينية التي ان غابت تم التماس الاعذار لغيابها) . وقد تسفل أبو بيهس والبيهسيون أنفسهم أيضا بهذه القضية ، فزعم أبو بيهس « انه لا يعلم أحد حتى يقر بمعرفة الله ومعرفة رسول الله ومعرفة ما جاء به محمد ﷺ جملة ، والولاية لأولياء الله سبحانه والبراءة من أعداء الله والبراءة مما حرم الله سبحانه مما جاء فيه الوعيد ، فلا يسع الإنسان الا علمه ومعرفة بعينه وتفسيره . ومنه ما يقبغى ان يعرفه باسمه ولا يبالي ألا يعرف تفسيره وعينه حتى يتلى به — أى يعانيسه او يجريه (٢٤) . وعليه ان يقف عندهما لا يعلم ، ولا يأنى شيئا الا بعلم ، فتابعه على ذلك ناس كثير من الخوارج فسبوا البيهسية (٢٥) وسبوا البيهسية من خالفهم من الخوارج الواقعة » . ومن البيهسية فرقة يقال لهم « أصحاب السؤال » (*) ، قالوا ان الرجل يكون مسلما اذا شهد ألا اله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، وتولى أولياء الله ، وبرأ من أعداء الله ، وأمر بما جاء من عند الله جملة وان لم يعلم سائر ما افترضه الله سبحانه عليه مما سوى ذلك : افرض هو أم لا ؟ فهو مسلم حتى يتلى بالفعل به فيسأل ، وفارقوا « الواقعة » ، فاذا سأل وسمع الاجابة انتفى جهله (٢٦) .

ان تطور فكر الخوارج فيما يتعلق « بالأطفال » و « مسالة الجهل بالشريعة » ، يبين كيف أن فكرة « الاله المعادل » كانت تتطلب دوما « عدلا » من مخلوقاته ، وأدى هذا — بمنطق صارم لا يمكن التخلص منه —

(*) هم أصحاب شبيب النجراني . ورد في الفرق بين العرق للبيهسي أنهم يعرفون بالشبيبة لانتسابهم الى شبيب بن يزيد الشيباني الكنى بأبي الصحراني ، ويعرفون أيضا بالصالحية لانتسابهم الى صالح بن مسرح الخارجي .

والشبيبة — فيما يقبل لنا محمد محيي الدين عبد الحميد — محقق كتاب مقالات الاسلاميين . يفردون عن الخوارج بجوار خلافة المرأة وامامتها ، وقد استخلف شبيب أمه غزالة — وقيل زوجته . فدخلت الكوفة وقامت خطيبة وصليت الصبح بالسجد الجامع فقرات في الركعة الأولى البقرة ، وفي الثانية آل عمران . ومن المراجع التي تناولت شبيبا وغزالة ، كما أوردها محمد محيي الدين عبد الحميد خطط المقريري وتاريخ الاسلام للذهبي ، والمعارف لابن قتيبة .

الى الايمان بالمسئولية البشرية — خاصة التأكيد على فكرة أن الانسان لديه الاستطاعة لتنفيذ ما فرض عليه وهكذا نمت العقيدة المتعلقة بالقدر بشكل طبيعي من جانب واحد من جوانب هذه القضية (قضية القدر) كما وردت في تعاليم القرآن (الكريم) (٢٧) .

(ج) فرق أخرى للخوارج :

ليس غريباً أن ظهرت فرق خارجية مختلفة قيل انها آمنت بعقيدة القدر الى جانب الميمنية لكننا لا نعرف عنها التفاصيل الكافية التي تجعلنا نأهمن لوجهات نظرهم . فنحن نجد الأشعرى يقنع نفسه بكفاية الملاحظات التالية :

« الحمزية وهم أصحاب رجل يدعى حمزه وقد ثبتوا على قول الميمنية بالقدر .. » .

وأما المعلوماتية (*) فقد تفردوا بأن قالوا : من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به وأن أفعال العباد ليست مخلوقة وان الاستطاعة مع الفعل ولا يكون الا ما شاء الله ...

أما فرقه حارت الاباضي فقالوا في القدر يقول المعتزله ، وخالفوا فيه سائر الاباضية وقالوا ان الاستطاعة قبل الفعل ...

أما (أصحاب السؤال) .. فيعتقدون في القدر كما يعتقد المعتزلة .. « (٢٨) » .

ومن ناحية أخرى ، فهناك خوارج آخرون كثيرون يعارضون هذه الأفكار ، فبجانب الشعبية ذكر لنا الأشعرى الخلفية والخارمية والمجهولية باعتبارهم معارضين للإرادة anti-Voluntarist وهو يسميهم « أهل الاثبات » أي اثبات القدر (٢٩) .

(*) ذكرهم الأشعرى كاحدى فرق الخارمية .

وهذه المعارضة لعقيدة القدر لا تنفي ما يقال عن الربط المنطقي بين هذه العقيدة والأفكار الأساسية للخوارج . فليس هناك معارضة نابعة من اتجاه إسلامي حقيقي ، اللهم الا ما ورد على لسان عبد الكريم ابن عجرد من إصرار والحاح على فكرة الهيمنة الالهية على كل شيء ، وتبدو نظرة شعيب قدرية أو جبرية الى حد ما . ومن الفرق الأخرى المذكورة الخازمية ، ونلاحظ أنها تبدو متأثرة بالأفكار السابقة على ظهور الاسلام .

: « والفرقة السادسة من المعجاردة هي الخازمية والذي مفردوا به أنهم قالوا في القدر بالاثبات وبأن الولاية والعداوة صفتان لله عز وجل ذاته ، وأن الله يتولى العباد على ما هم صائرون اليه . » وان كانوا في أكثر أحوالهم مؤمنين « (*) » .

وثمة غموض الى حد ما في الفقرة الأخيرة وهذا يرجع في رأيي الى ما ورد في أحاديث الرسول ﷺ من أن الناس يحكم عليهم ومقا لخواتيم أعمالهم — وهي عقيدة تعد استمرارا للعقائد المرتبطة بالجبر فما قبل الاسلام (٣٠) .

(د) في تحقيق التواريخ :

يبدو أن الميمنية وأصحاب السؤال كنا أول فرق الخوارج التي اعتقدت في القدر . نقول ذلك بعد تحقيق التواريخ بقدر الاستطاعة . فالحمزية ظهرت في أواخر القرن الثاني للهجرة (٣١) .

وربما كان المعلوماتية في الفترة نفسها لأنه — اذا كان النص الذي نعتمد عليه صحيحا — يبدو أنهم يوفقون بين وجهات النظر المتعارضة (٣٢) . وليس هناك ما يجعلنا نذهب الى أن حارث بن أبان كان قد ظهر في فترة باكرا . ومن ناحية أخرى ، فإن « أصحاب السؤال »

(*) مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٧٩ .

كانوا من أتباع نسبب الفجراني الذي يختلط اسمه باسم نسبب بن يزيد الشيباني الذي لقي حقه سنة ٧٧ هـ بعد فشل حركته (٣٣) ، أما ميمون فقد ظهر أيضا في وقت باكر . فقد كان خالد بن عبد الله حاكما للمراق في الفترة من ١٠٥ هـ الى ١٢٠ هـ وفي هذه الفترة قبض على عبد الكريم وسجنه ، ونلقى عبد الكريم خطابا سبق أن أشرنا اليه . والى هذه الفترة يرجع النزاع أو الخلاف بين ميمون وشعيب . لكن إذا افترضنا أنه هو نفسه الشخص الذي تنازع أو اختلف مع ابراهيم ، فائنا قد علمنا أن أبا بيهس قد تسجب آراءه ، وقد تم اعدام أبى بيهس زمن الوليد (٨٦ — ٩٦ هـ) بعد أن كان نشيطا وفعالا في البصرة سنة ٦١ هـ (٣٤) . وعلى هذا ، فهناك احتمال عدم وجود فرق زمنى كبير بين ميمون وأصحابه السسؤال .

٢ — غيلان والمرجئة

لقد تناولت هذه الدراسة الخوارج لأنه من الأيسر من حلالمهم أن نفهم العلاقات المنطقية لعقيدة القدر . وعلى أية حال ، فقد كانت النظرة التقليدية هي أن المناقشات الدائرة حول القدر قد بدأها معبد الجهنى وواصلها غيلان الدمشقى (أبو مروان) . وسيكون من الملائم أن نتناول أفكار غيلان أولا .

وربما كانت الحقيقة الأساسية عن غيلان في هذا الصدد هي أن الخليفة هشام (١٠٥ — ١٢٥ هـ) قد أمر باعدامه بسبب آرائه في القدر . . أو أن هذا هو ما قيل كسبب لاعدامه . ورواية الطبرى لا تلقى لنا ضوءا كافيا على هذا الحدث ، فكل ما علمناه عن المناقشات بين غيلان ومن يدعى ميمون بن مهران الذى فوضه هشام لدحض آراء غيلان ، هو أن غيلان سأل : أكان لا بد أن ترتكب هذه الخطايا ؟ وقد رد ميمون بحجة معاكسة فتسائل بدوره : وهل تمت هذه الخطايا ضد أرادته سبحانه ؟ فحار غيلان ولم يستطع جوابا (٣٥) .

وقد أورد لنا الأشعرى عرضا كاملا لأفكاره : (٣) « لا يقال عن أعمال

(*) النص بين القوسين ، ترجمة وليس منقولاً من كتابات الأشعرى التى ستوردها غيبا إلى لأنها تخالف هذا النص الانجليزى .

البشر ان الله ارادها عندها لا نكون ومق منسيته ، ولا يقال ايضا انه سبحانه لم يرددها ، وانما اذا كانت موافقة مع اوامره فيجوز وقتها ان نقول انه سبحانه ارادها . فبالنسبة للفعل الانساني فانه ان كان فعل طاعة فانه يقال ان الله سبحانه قد اراده في وقته (أى وقت حدوثه) وان كان فعل معصية فانه يقال ان الله سبحانه لم يردده . وهو يعتقد انه يجوز ان نقول ان الله اراد شيئا لم يحدث ، وان شيئا حدث لم يردده الله . وانكر ان الله طلب من مخلوقاته ان يطيعوه بالضرورة ، او انه ارادهم ان يطيعوه قبل ان يطيعوه بالفعل كما انكر انه اراد ان يعصوه قبل ان يعصوه بالفعل بل انه — أى غيلان — يقبل ان يقال ان الله (بفعل) أنسياء لا يريددها (٣٦) (*) .

(*) هذا النص كما ذكرنا ترجمناه ولم نستحرجه من كتابات الأشعرى ، لاسا لم نستطع الوصول اليه ، اما المصوص المتعلقة بغيلان فى « معالات الاسلاميين » فنوردها فيما يلى :

والفرقة السابعة من المرجئة « الغيلانية » أصحاب « غيلان » يزعمون أن الايمان المعرفة بالله الثانية ، يريد بالمعرفة الثانية المعرفة الناشئة عن فطر واستدلال والمحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى ، وذلك ان المعرفة الاولى عنده اضطرار ، فلذلك لم يجعلها من الايمان . وذكر « محمد بن سيب » عن الغيلانية أنهم يوافقون الشمرية فى الخصلة من الايمان انه لا يقال لها ايمان اذا انفردت ، ولا يقال لها بعض ايمان اذا انفردت ، وأن الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان .

وأنهم خالفوهم فى العلم : فزعموا أن العلم بأن الأشياء محدثة مدبرة ضرورة ، والعلم بأن محدثها ومدبرها ليس باتنين ولا أكثر من ذلك اكتساب ، وجعلوا العلم بالنبي ﷺ وبما جاء من عند الله اكتسابا ، وزعموا أنه من الايمان إذا كان الذى (جاء) من عند الله منصوبا باجماع المسلمين ، ولم يجعلوا شيئا من الدين مستخرجا ايماننا .

وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم من الشمرية ، والجهمية ، والغيلانية ، والبحارية يذكرون أن يكون فى الكفار ايمان ، وأن يقال ان فيهم بعض ايمان ، اد كان الايمان لا يتبعص عندهم .

وذكر « ررقان » عن « غيلان » أن الايمان هو الاقرار باللسان وهو التصديق ، وأن المعرفة بالله فعل الله ، وليست من الايمان فى قليل ولا كثير ، واعتل بأن الايمان فى اللغة هو التصديق .

والفرقة الثامنة من المرجئة أصحاب « محمد بن سيب » يزعمون أن الايمان الاقرار بالله والمعرفة بأنه واحد ليس كمنطقه شيء ، والاقرار والمعرفة بأنبياء الله وبرسله وبجميع ما جاءت به من عند الله مما يصح عليه المسلمون ، ويقلوه عن رسول الله ﷺ =

والملمح المحدد لهذا الانجاء هو التأكيد على أن « اراده » الله و « فعله » متزامنان Simultaneous وربما كان غيلان يأمل بهذا أن يوفق بين فكرة قدره الله الشاملة الكلية من ناحية ، وفكرة الأعمال البشرية غير المقرره سلماً ، وبنعبر آخر أراد أن يوفق بين فكرة قدره الشاملة لله سبحانه من ناحية وحرية الاراده البشرية من ناحية أخرى . من الواضح أنه يعتقد أن أعمال الانسان الملزمة له أو المنوطة به ليست محكومة بإرادة الله سلفاً (وهذا يعنى أن على الانسان أن يفعلها بالضرورة وإرادته) لكن الانسان يقول ببساطة — إذا كان ما يمارسه من عمل يمثل خطيئة — أن الله لم يرد هذا العمل ، ويفهم من قصة أوردها الطبرى أن غيلان لم يكن مستعداً للاقرار بأن ارتكاب الخطايا أمر يناقض بالفعل إرادة الله سبحانه . ومن ناحية أخرى ، فإنه يقرر أن الله قد يريد شيئاً لم يحدث « The God Willed a thing which did not come about ».

= وأما ما كان من الدين نحو اختلاف الناس في الأشياء فإن الراد للحق لا يكفر ، وبذلك أنه إيمان واستخراج ، ليس مرد على رسول الله ﷺ ما جاء به من عند الله سبحانه ولا يرد على المسلمين ما نقلوه عن نبيهم رسول الله ﷺ ونهوا عليه .

والخضوع لله هو ترك الاستكبار ، وزعموا أن إبليس قد عرف الله سبحانه وأقر به ، وإنما كان كافراً لأنه استكبر ، ولولا استكباره ما كان كافراً ، وأن الإيمان يتبعض ويتفاضل أهله ، وأن الخصلة من الإيمان قد تكون ملاعة وبعض إيمان ويكون صاحبها كافراً بترك بعض الإيمان ، ولا يكون مؤمناً إلا بأصابة الكل ، وكل رجل يعلم أن الله واحد ليس كمثله شيء ويجحد الأشياء فهو كافر بجحده الأنبياء ، وفيه خصلة من الإيمان وهي معرفته بالله ، وذلك أن الله أمره أن يعرفه وأن يقر أن كان عرف ، (وأن عرف) ولم يقر ، معرفته بالله سبحانه. وجحد أنبياءه ، فإذا فعل ذلك فقد جاء ببعض ما أمر به ، وكان الذى أمر به كله إيماناً فالواحد منه بعض إيمان . ولا ارتباط الغيلاية بالشعرية نورد ما يلى

وحكى عن أبى سمر انه قال لا أقول فى الفاسق الملى فاسق مطلق ، دون أن ازيد فأقول فاسق فى كذا .

رحكى « محمد بن شبيب وعناد بن سليمان » عن أبى سمر انه كان يتول الإيمان هو المعرفة بالله والاقرار به وبما جاء من عنده ومعرفة العدل ، يعنى قوله فى القدر ، ما كان من ذلك منصوحاً عليه أو مستحرجاً بالعقول مما فيه اثبات عدل الله وبفى البسديه والتوحيد ، وكل ذلك إيمان ، والعلم به إيمان ، والشاك فيه كافر ، والشاك فى الشاك كافر أبداً ، والمعرفة لا يقولون انها إيمان ما لم تصم الاقرار ، وإذا وقعاً كانا جميعاً إيماناً » ص ٢١٦ - ٢١٧ .

ومعنى هذا أن الله قد يشارك في خطيئته يرتكبها الإنسان مع أنه — أى الله سبحانه — لم يرد ذلك . أو — ببساطة — أن الله قد يفعل شيئاً دون إرادته مسبقاً منه له "Without previously willing them".

من الواضح أن غيلان كان يحاول التوفيق بين الهيمنة الإلهية أو القدرة الإلهية المطلقة من ناحية ووقوع الشر (بأمره) من ناحية أخرى ، لذا فقد حاول التعامل مع مصطلحي « إرادة » الله « وفعله » ونحاسي أن يكون وقوع الشر بناء على « طلبه Command » ، لكنه أيضاً قد يكون اعتقد أن هناك مجالاً معيناً قد استثناه الله بإرادته من إرادته وهيئته المباشرة وأوكله للبشر (رغم أننا لا نجده استخدم فعل فوض — من النمويض — أى تفويض البشر) أى أوكل فعله للبشر . وإن شيئاً كهذا المعنى بنطوى على عبارته « كل ما كان من فعل الله » .

ويجب أن نتذكر أنه حتى الآن ليس ثمة إلا القليل في طريقة تحليل النشاط الإنساني (الفعل البشري) . فوفقاً لما يقوله غيلان مان « استطاعة » الإنسان تعنى — ببساطة — قدرته الجسمية physical fitness (٣٧) (أو لياقته البدنية التي تجعله قادراً على أداء ما هو مكلف به) وعلى هذا فما أوكل إليه هو — في الأساس — السيطرة على قوته البدنية (طاقاته الفيزيائية) . وفي الوقت نفسه فقد كان غيلان مفكراً ثابتاً بالنظر بالتأكيد ، كما يتضح هذا من تفرقه بين المعرفة الأولى والمعرفة الثانية (٣٨) فالمعرفة الأولى (اضطرار) ؛ لذا فهي (بدائية) أو « مبدئية » أو « أولية » ؛ ومن ثم فهي ليست من الإيمان ، أما المعرفة الثانية فناتئة عن نظر واستدلال فهي « اكتساب » وللتوضيح نقول : بأن لكل شيء موجد — هذا معرفة أولى ، ومعرفة ثانياً أن هذا الموجد واحد لا هو اثنان ولا ثلاثة ولا أكثر — هذا معرفة ثانية أى معرفة احتاجت إلى تأمل وتدبر .

مثل هذه الملاحظات تمكنتنا من الاطسلال على نسق الأفكار System of thought ؛ لكنها ليست كسافية لجعلنا نتبين بوصوح موضع عقيدة القدر ضمن هذا النسق . وهذا يقتضى أن نعرف عقائد المرجئة بشكل عام ذلك لأن غيلان (بفتح الهمزة وتسكين الياء) قصد

النصق بهذه الفرقه أكثر من التصاقه بالفرق الأخرى وربما معرضت أفكار المرجئة لسوء فهم أكثر مما تعرضت له الفرق الإسلامية الأخرى . فالمرجئة — الى حد كبير — رواد السنة (يشكلون من حيث الفكر اتجاه أهل السنة الأوائل Forerunners of-orthodoxy) (٣٩) .

لكن بمرور الوقت جنح الكتاب المسلمون المهتمون بباريح الفسوق والمذهب إلى تناول عقائد السنة أو علماء الكلام المدافعين عن عقائد السنة وأهملوا أفكار المرجئة ، كما أهملوا الدفاع عن بعض الأفكار القليلة التي نسبت الى هؤلاء المرجئة والتي اعتبرها السنة خروجاً عن الدين الصحيح (هرطقة) (٤٠) . ومن هنا فكل ما لدينا من أحكام عن المرجئة هي في الحقيقة أحكام — الى حد ما — مناهضة لهم ، نسجة الأحكام المسبقة ، ولم يعمل الدارسون الغربيون في القرون الأخيرة شيئاً لتحسين هذه الأفكار أو تطويرها بتقديمهم مقارنات غير ملائمة بالأفكار المسيحية . فالمرجئة ليسوا من أنصار « الخلاص بالإيمان » Salvation by faith بدون عمل ، ولا هم « مهادنون » أو « متسامحون » في مواجهة « المتشددین » أو ما يمكن أن نطلق عليهم « المتزمتون » أو « المتطهرون » puritanism الخوارج .

فالفكر الجماعي (أفكار المجتمع the thought of Community) أو فكر الجماعة أو أفكار المجتمع تلعب دوراً كبيراً جداً في المناطق العربية أكثر بكثير مما يمكن أن تتحمله العفاسة الأوربية الفردية . individualistic West . فالسؤال الذي اتخذ شكل قضية بين الخوارج والمرجئة هو : ما الذي يجعل الفرد عضواً في الجماعة (الإسلامية) ؟ وما الذي ينهي عضوبته تلك ؟ وهو ما يمكن أن نطلق عليه بمصطلح التاريخ الأوربي ، الطرد من رحمة الكنيسة Excommunication (بمعنى الخروج عن نهج الجماعة أو بمصطلح كتب علم الكلام : من الذي يستحق أن نبرأ منه — المبرجم) ومن الضروري ألا نجعل المصطلحات المسيحية تبعثنا عن المعاني المقصودة في الفكر الإسلامي . فأفكار الخوارج عامرة بالفاظ على شاكلة (تبرأ) و (تولى) والمقابل الانجليزي

الذى أفضله عادة لتبرا هو « dissociated himself » ، أما تولى ما أفضل أن أجعل لها مقابلا انجليزيا « associated » أو « Counted as friend » ، والذى لا شك فيه أن المفاهيم القبلية القديمة قد اسهمت في هذه الصبغات ، فالمشاعر الدينية الحقة والوحيد عند العربى قبل الاسلام كانت مرتبطة بتقبله (١١) .

فخلاص الفرد في حد ذاته لم يكن امرا ذا بال ، وانما كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بالجماعة ، فالمرء يدخل الجنة بأن يكون عضوا في جماعة (اهل الجنة) في الوقت الذى يكون العالم كله — خلا جماعته هذه — من اهل النار أو أعضاء في جماعة اهل النار (People of Paradise and people of Hell) . وقد شكل مجتمع المدينة زمن النبى (ﷺ) نموذجا أو مثلا (١٢) وبالسالى فقد استنبطت الالفاظ الاصطلاحية من هذه المرحلة ، فمصطلح الهجره بمعنى الخروج الى الحرب لملافاه الوثنيين (وظل هذا المصطلح يستخدم حتى لو كان مضمونه يعنى السورة أو السرد ضد قائد المسلمين أو زعيمهم أو بعض من ولاته) . نسبة حالة حرب بين (اهل الجنة) و (اهل جهنم) ومن الناحية المالية لبس تمة احدى أو عطاء بين المعسكرين . ومن الواضح أن قيام أى معسكر من المعسكرين أنفى الذكر بتفسير الأمور من جانب واحد سيؤدى حتما الى تعصب كتعصب الخوارج .

لقد كان الخوارج مهتمين بالمحتوى الفكرى والمحتوى السلوكى أو الاخلاقى على سواء . فالجماعة الحقيقية عندهم كانت هى الجماعة المكونة من جماعة المؤمنين الذين يؤمنون إيمانا حقيقيا ، ولا بد من اراحة كل مظهر من مظاهر الكفر عند هذه الجماعة واقصائها بعيدا . فالنجدات مثلا يؤمنون بأن :

« الدين أمران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الفصص ، والإقرار بما جاء من عند الله جملة فهذا واجب وما سوى ذلك فالناس معذرون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة . . . » (*) (١٣) أن بدابات هذا الفكر تذكرنا بأفكار المرجئة

وقد الوقت ، منه مفد كاتب أفكار الحوارج ووجهات نظرهم بالنسبة للساوك السوي او التصرف الصحيح أو الأحلاق الحسنة ، غالباً أفكاراً محدودة . فقد نحدوا بالاكيد عن الخطايا الكبرى التي اسموها الكبائر لكن هذا المصطلح لم يكن بمعنى عندهم بالضبط ما يفهمه المسيحيون من مصطلح « الخطيئة المميتة للروح Mortalism » ، وهي الخطيئة التي يسعين على المجمع نبذ مرتكبها من الجماعة . . وقد اتفق الحوارج — منها عدا النجداث — على أن كل كبيرة أى كل خطية كبيرة بمثابة كفر (٤٤) . وكان من نتيجة المطالبة بهذه الاستقامة « الذرامية » أو « المبالغ فيها » أو التي لا تناسب مع الطبيعة البشرية (*) ن حاول بعض الحوارج في بعض الأحيان أن يثقلوا من عدد المحاذير أو عدد ما يمكن اعتباره من الخطايا ، حتى أنه يقال أن البيهسية اعبروا السكر من الأمور المشروعة ديناً وأسقطوا العقوبات على برك الصلاة نتيجة سكره (٤٥) . وكان الغرض من هذا إيجاد طرائق مختلفة للتعامل مع الحالات التي تنهك فيها الشريعة (يحرق فيها القانون) غير « البراءة » أو الطرد من الجماعة .

والفكرة التي لاقت بعض التحبيذ والقبول كانت هي فكرة « الوقف » أو « التوقف عن إصدار الحكم » Suspension of judgement ومن ذلك وجهة نظرة الصفرية عن الزناة :

« نقف فيهم ولا نسميهم مؤمنين ولا كافرين » (٤٦) . وقد سبق أن ذكرنا خبر أولئك الذين توقفوا في الحكم على مدى شرعية شراء جارية (حيث حدث خلاف في الرأي بين ميمون وإبراهيم) (**) إذ ظهروا كفرقة

(*) استخدم المؤلف عبارة . Romantic & unworldly strictness.

(**) النص كما ورد في مقالات الاسلاميين في الطبعة التي بين أيدينا « وكان رجل من الاباضية يقال له « إبراهيم » أفتى بأن بيع الاماء من مخالفاتهم جائز ، فبريء منه رجل يقال له « ميمون » وممن استحل ذلك ، ووقف قوم منهم ، لم يقولوا بتحليل ولا بتحريم ، وكتبوا يستفتون العلماء منهم في ذلك ، فافتوا بأن بيعهن حلال ، وهبتن حلال في دار التقية ، ويستتاب أهل الوقف من وقفهم في ولاية إبراهيم ومن أجاز ذلك ، وأن يستتاب ميمون من قوله ، وأن يبرأوا من امرأة كانت معهم (كانت) =

مستقلة عرفت « بأهل الوقف » أو الواقفة وكانوا « نازحين لمرقه البيهسية (٤٧) » .

ولم تكن فكره « الوقف » أو « التوقف في الحكم » الا مرحلة أولى نحو تمكين المختلفين في الرأي من العيس معا (فكره قبول الآخر) .

وقد طبقت هذه الفكرة في أمور أخرى غير ما سبق ذكره (مسألة بيع الجارية) وقد يكون في النص التالي بعض الأفكار التي نعود للمرجئة :

« ومن البيهسية فرقة بسمهون النسببيه وذلك أن شبيبا وقصف في صالح وفي الراجعة فقالوا : لا ندري أحق ما حكم به صالح أم جور ، وحق ما شهدت به الراجعة أم جور ، فدرئت الخوارج منهم » وسبهم مرجئة الخوارج .. « (٤٨) (*) » .

(وليس من المهم أن نذكر أن أهل السؤال أو أصحاب السؤال كانوا من المؤيدين الأوائل للموقف القدرى وهو الموقف الذى اتخذته جماعة شبيب) .

وعلى أية حال ، فقد نقدم المرجئة خطوة أخرى أكثر تقدماً من « الوقف » أو « التوقف عن إصدار الحكم » . وربما كان الأرجاء يعنى : « تأخير حكم صاحب الكبيرة الى يوم القيامة » ، فلا يقضى عليه بحسب ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة ؛ أو من أهل النار « (٤٩) » .

= وثمة - فمات قبل ورود الفتوى ، وأن يستتاب إبراهيم من عذره لأهل الوقف فى جحدهم الولاية عنه وهو مسلم يطهر اسلامه ، وان يستتاب أهل الوقف من جحدهم البراءة عن ميدهون وهو كافر يظهر كفره ، فأما الذين وقفوا ولم يتوبوا من الوقف وثبتوا عليه فسموا « الواقفة » وبرتت الخوارج منهم ، وتبت ابراهيم على رأيه فى التحليل لبيع الاماء من الخالفين ، وباب ميهون » ، صص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٦) المال والنحل للسهرستانى ، ص ١٣٩ من طبعة دار المعرفة ، بيروت .

وبعبارة أخرى ، فان صاحب الكبيره يعامل في الدنيا كمؤمن و«منس» في جماعة المؤمنين . والتعبيرات الاصطلاحية المعبرة عن هذا المعنى هي أن « الدار دار ايمان » واهلها مؤمنسون اللهم الا من أعلن كفره صراحة » (٥٠) أما الخوارج فيميلون الى اعتبار العالم « دار كفر » (٥١) ويظل الايمان كفكرة بمعنى ما هو ضروري لتأهيل الشخص ليكون عضوا في جماعة المؤمنين (أهل الجنة) والتأكد الجديد هو أن الايمان لا يشمل كل ما فرضه الله على مخلوقاته — كما يقول الخوارج (٥٢) .

وبينما يجعل هذا — بوضوح — من الممكن للمعارضين أن يقولوا أن المرجئة يدخلون مرتكبي الكبائر في زمرة المسلمين ، إلا أن هذا لا يعنى أنهم يستنهون بارتكاب الذنوب . حقيقة أن هناك بعض المطرغسين منهم يقولون أنه لا ينفع مع الكفر طاعة ولا نضر مع الايمان معصية ، بل وقولهم أن أحداً من أهل القبلة لن يدخل النار ، ومع هذا فمثل هذه الأقوال لا تعنى أن مرتكبي الذنوب من المسلمين لن يحاسبوا على ما ارتكبوه ، رغم الاختلاف في طبيعة العقاب : هل يدخلون النار أم لا ؟ وإن دخلوها هل يخلدون فيها أم لا (٥٥) . وما يفرق المرجئة عن الخوارج هو تكرار فكرة العفو والمغفرة ، فأبو معاذ النيمى على سبيل المثال يعتقد أنه في يوم القيامة إذا كانت الأعمال الصالحة أكثر ، دخل صاحبها الجنة وإن كانت أفعاله السيئة أكثر فلما أن يعاقبه الله أو يرحمه بفضل (٥٦) ويظن غيلان أن الله سبحانه قد يعفو عن الخطاة ، لكنه — سبحانه — يعامل كل الخطاة المعاملة نفسها (٥٧) ، وآخرون يعتقدون أنهم سينجون من عذاب النار بفضل شفاعته النبي (٥٨) .

ونخلص من هذه المناقشات الطويلة نسبياً بأن المرجئة ليسوا أقل من الخوارج تشرباً بفكرة أن العدل الالهى يقتضى (أو يطلب) عدلاً من مخلوقاته . ومن الشائق أن نلاحظ كيف أن عبارة (أهل القبلة) قد حلت محل عبارة (أهل الجنة) مما يشير الى أن مجتمع المسلمين يضم بين جنبه آخرين غير أهل الجنة .

ان التأكيد على هذه النتائج قد وصح الوضع السياسى للمرجئة .
ويتفق ما ذكره النوبختى فى كتابه فرق السبعة مع بقية معلوماتنا عن هذه
الفرقة ، ومن هنا يمكننا الأخذ به :

« بعد ان قتل على ، تشكل أتباعه وأتباع طلحة والزبير فرقتا
واحدا انضم الى معاوية بن أبى سفيان ولم يبق من أتباع على الا جماعة
صغيرة هم الذين أصروا على أحقية على بالامامة بعد النبى
وقد أطلق عليهم اسم المرجئة لأنهم انضموا للمناوئين (كل من معاوية
وعلى ، وكل من على والمناوئين له) واعتبروا أهل القبلة جميعا مؤمنين
بإعلانهم ذلك الايمان ، وأنهم يرجون لهم الصفح والغفران من الله
(ومن المعلن (رجا — برجو) سموا مرجئة » (٥٩) (*) .

وهذا يعنى أن بدايات المرجئة يمكن تتبعها عند مؤدى بنى أميه .
وكانت أفكارهم — أى المرجئة — فى جانبها السياسى التطبىقى تعنى أن
الحاكم ينفذ مقبولا اذا عرف عنه تمسكه بأساسيات الدس حتى ولو
ارتكب بعض الأمور التى تؤخذ عليه وعلى هذا فقد قدم المرجئة للدولة
الاسلامية (النص : المملكة العربية) المبررات التسرع به الى لم يكن لها
أن نسيمر بدونها .

وعلى أية حال ، فبسبب فكرتهم عن العدل وجدناهم قد حولوا
الى موقف المعارضة فى حوالى أواخر الدولة الأموية .

وقد ذكر لنا النوبختى أن وجهة نظر غيلان والآخرين كانت كالتالى :

« كل مستحوز على الامامة يستحقها ما دام لديه علم بالكتاب
والسنة ، وما دام هناك اجماع على امامته » (**) (٦٠) وهى مقولة ذات

_____ .

(*) لم يتمكن من ايراد النص من النوبختى لعدم تمكننا من الحصول عليه ، وما بين
التوسيع ترجمه عن النص الانجليزى ، وليس نقلا من نص النوبختى — (المترجم) .
(**) ترجسنا هذه الفقرة ولم ننقلها من المصدر الاسلامى ، وهاك هو المتأبل
الانجليزى كما أورده المؤلف

Every holder of the imamate deserves it, provided he has knowledge
of the book and the sunna, and holds the imamate by the agree-
ment of the whole community.

بعدين أو حدين ، ويمكن استخدامها لا لمجرد دعم معاووه وبأيده . وإنما لإضفاء الصبغة الشرعية على حكمه ، كما أنها — أى هذه المقولة — كانت ثوره أو عصيانا ضد بعض الخلفاء الذين أبوا بعده ، ما حدى الروايات عن مقتل غيلان توضح لنا أنه لم يلق حظه لمجرد عقيدته في القدر ، فقد كان قد تعرض للنقد بشكل واضح لمجهل السياسة المالية لعمر الثاني لعدم استخداماته الثروة التي تم تجميعها باسم فتسراء الأرض (*) (٦١) . وفي الترقى ساعد المرجئه كما يمثلهم حارث بن سريج وكابيه جهنم بن صفوان — في توحيد الانجاهات المختلفه للمعارضه الدينيه للحصول على حقوق المواطنه الكامله للمسلمين الايرانيين (٦٢) . وعلى هذا فبينما لدينا الكثير الذي يمكننا قوله عن محاولات الأمويين في اواخر الدولة الأموية القضاء على عقيدته القدر لأنها بدأت تجعل الناس أقل ميلا للخضوع للنظام القائم (الخلافة الأموية) (٦٣) (رغم أن جهنم من الناحية العملية كان ينظر إليه كمعارض متطرف لعقيدته القدر) ، إلا أنه يبدو أكثر قبولاً أن ما عارضوه حقا ، كان وجهات نظر أخرى عادة ما تكون مصاحبة لعقيدته القدر وهي — ملها — مستقته من مكره العدل .

وبنفي كير من الأفكار المتعلقة بالمرجئه عامضه . والفرقه التي وضحها الباحث فنسنك (٦٤) Vensinck بين الايمان والاسلام قريه من التفرقة التي نرحها المرجئه بين الايمان من ناحية والانتماء الى مجتمع اهل الجنة من ناحية أخرى (بين الايمان من ناحية وعضوية مجتمع اهل الجنة من ناحية أخرى) ، رغم أن المصطلحات قد جرى استخدامها بشكل مختلف . وقد يبدو معقولا أن نفرص أن المرجئه كان لديهم ما يفعلونه ازاء هذا الفصل distinction الآنف ذكره منذ ظهوروا على الساحة الفكرية في بداية الدولة الأموية . ومرة أخرى نجد أن مجال النقاش

(*) لأهسية النص والفكرة وبظرا لعدم تمكينا من الحصول على كتاب المسة لاس المرتضى وهو الكتاب الذي يدل عنه المؤلف هنا بحسب ايراد النص الانطليري بالاضافة لما هو وارد بالتقن

he had apparently criticised the whole fiscal policy of Umar II as unrighteous in that he did not use the wealth he was amassing, on behalf of the poor of the land.

(أو الموضوعات المحورية التي تناولوها) لم يكن واحدة ، مضمون مصطلح الايمان ودلالاته ربما يكون قد عبر في الحقبة الأخيرة من القرن الثاني للهجرة عندما لم يعد الخوارج وقضية البراءة Excommunication يشكلون قضايا سياسية فعالة . وعلى أية حال فإن ما هو واضح في فكر المرجئة هو — لحسن الحظ — ما هو الأكثر أهمية لأغراض دراستنا الحالية . لقد كان المرجئة يتحركون في دائره الأفكار نفسها التي تحرك فيها الخوارج . ولم نوصع فواصل حادة بين الفكرين الا مؤخراً . فقد أدرج الشهريستاني في كتابه الملل (٦٥) غيلان وأتباعه وتلاميذه بين الخوارج كما أدرجهم أيضا بين المرجئة ، كما أن الوافيه والسببية من الحوارج بدوا قريبين جدا (٦٦) من المرجئة . ورغم أن الفئتين كنيت تعارض كل منهما الأخرى بهرارة ، إلا أن المؤكد أن بينهما أرضية واسعة مشتركة من الأفكار . أن دور غيلان المهم في علم الكلام الاسلامي نعرزه النتائج التي توصلنا اليها في القسم الأول من هذا الفصل . فمقيدة القدر مرتبطه ارتباطا وثيقا بفكره المسئولية البشرية ، وعسكرة المسئولية البشرية بدورها مرتبطة بذلك الجانب من الوحي الاسلامي الذي يؤكد على الاله العادل الذي يطلب العدل من مخلوقاته .

٣ — القدرية

حتى الآن ليس هناك ما يقال عن القدرية الذين كسان بتوقع أن يدلونا على أصل هذه المقيدة (القدرية) التي ندرسها . كل ما في الأمر اشارات معبد الجهني الذي حقق شهرة باعتباره رائد المناقشات حول القدر . فمعلوماتنا في هذا المجال مسبقه أساساً من منفرقات لا تعين على الوصول من خلالها لأفكار متكامله . وعلى أية حال ، فإننا الآن قد كونا صورته — إلى حد ما — عن أصل المعتقد (القدرى) وأطللنا اطلالة عامة ؛ مما يساعدنا على تكوين صورة أكثر تفصيلا وأشد وضوحا .

(١) استخدام الكلمة (قدرية) :

لاحظ نالينو Nallino في مقال موجز عن أصل كلمة قدرية واستخدامها أنها منذ البداية بدت كلمة غريبة ، فالكلمة « قدرى » التي

كان لا بد أن نعنى ذلك المؤمن بقدر الله Divine Qadar ، بنسب أيضاً — بالضبط — إلى العكس . وقد ذكر نالليو التوضحات المختلفة التى قدمها الباحثون المحدثون ثم قدم اقتراحه هو — أى اقتراح نالليو — الذى حظى بقبول من عدد كبير من الباحثين . فقد تمحورت المناقشات فى القرن الهجرى الأول دائماً حول القرآن وكان هناك أناس استغرقت المناقشات فى القدر أوقاتهم ، فأطلق عليهم القدرية دون أن معنى ذلك استنفاهم وجهة نظر دقيقة عن القدر وإنما مجرد رعبهم فى منافسته الموضوع (٦٧) .

ومن المفيد أن نقارن ذلك بما ورد فى كتاب الإبانة للأشعرى :

« زعمت القدرية : أنا نسحق اسم القدر ، لأننا نقول : الله تعالى قدر التبر والكفر ، فمن يثبت القدر كان قدريا دون من لم يثبت : ويقتل لهم : القدرى هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه ، وأنه بقدر على أفعاله دون حاله ، وكذلك هو القول فى اللغة ، لأن الصانع هو من زعم أنه يصوغ دون أن يزعم أنه يصاغ له ، والنجار هو من يصف النجاره الى نفسه دون أن يزعم أنه بنجر له . فلم أنتم زعمون : أنكم بقدرتون أعمالكم وتفعلوونها دون ربكم ؟ فقد وجب أن تكونوا قدرية ولم تكن نحن قدرية لأننا لم نصف الأعمال الى أنفسنا دون ربنا ولم نفل أنا نقدره دونه ، وقتلنا أنها تقدر لنا . ويقال لهم : إذا كان من أثبت التقدير لله كسان قدريا فيلزمكم : إذا زعمت أن الله تعالى قدر السماوات والأرض وقدر الطاعات ، فوجب أن نكون قدرية (*) (٦٨) . فإذا لم يلزمكم هذا فقد بطل قولكم ، وانتقض » .

وهذا النص لا يناقض ما ذكره نالليو Nallino فمع أن الأشعرى قد لا يكون عارفا بالأصل الحقيقى لهذا المصطلح إلا أن نصه يوضح عدة نقاط :

(*) رجعنا فى مقارنة هذا النص للإبانة فى أصول الديانة للأشعرى ، الذى حققه عباس حبياغ .

١ - « القدرية » كانت تستخدم في البداية كلقب (وكذلك الأمر بالنسبة لكثير من أسماء الفرق) وكان من يلقب بالقدرى أو يطلق عليه هذا الاسم ، يصبح مستاء جداً (ربما كان ذلك لأنه كان يقال ان القدرين يتسبون القدر لأنفسهم) وحاول كثيرون الصاف صفة القدرية بخصومهم . والجدير بالذكر أن كتاب المعتزلة كالخياط وابن الرنضى لم يستخدموا هذه الكلمة (قدرى) أبداً (*) .

٢ - يبدو أن الأشعرى يسر القدر بمعنى القدره على السجل الإيجابى أو الفعل الإيجابى دانه - وهى أى الكلمة مساوية في العايب لكلمة بتدير ، وقد أوضح ذلك في كتابه مقالات الإسلاميين (٦٩) . وقد سجل لنا استخداما مشابهها لأسماذه الجبائى :

« ان معنى الخالق أنه يفعل أفعاله مقدره على مقدار ما دبرهسا عليه ، وذلك هو معنى قولنا في الله : انه خالى ، وكذلك القول في الاسمان اذا وضعت منه أفعال مقدره .. » (٧٠) (**) .

من هنا يتصح أن مصطلح القدرية لم يكن يطلق على « فرقة » بعينها أو « مذهب » بعينه أو مجموعة من الناس يعتقدون معتقدا خاصا ، كمصطلح الخوارج مثلا ، ومن هنا فقد نشأ اضطراب عن المقصود بالقدرية وماذا تعنى ؟ فنحن لا نعلم سوى أن القدرية هم الذين يؤمنون بعقيدة القدر (٧١) ، فليس من كتابات ذات قيمة بهذا الشأن سوى الكتابات التى كتبها مؤلفون متقدمون زمننا مثل «شيشي» والأشعرى .

(ب) كتابات المؤلفين المتقدمين :

نورد فيما يلى بعض ما ورد في مقالات الإسلاميين للأشعرى :

« عن مصار الأبطال » . وللخوارج في الأطفال ثلاثة أقاويل :

(**) غابليا النص الذى قدمه المراف على ١٠ ورد في مقالات الإسلاميين للأشعرى . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، ج ٢ ، ص ٢١٨ (المكتبة العصرية - بيروت) .
 (*) غابليا النص الذى قدمه المؤلف على ما ورد في مقالات الإسلاميين للأشعرى ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، ج ٢ ، ص ٢١٧ (المكتبة العصرية - بيروت) .

١ — صنف منهم يزعمون أن أطفال المشركين حكمهم حكم آبائهم .

٢ — والصنف الثانى منهم قال بأنه جائز أن يؤلم الله سبحانه في النار أطفال المشركين على غير المجازاة لهم ، وجائز ألا يؤلمهم ، وأطفال المؤمنين يلحقون بآبائهم لقوله عز وجل : (والذين آمنوا واتبعتهم دريبتهم بإيمان الحقنا بهم ذرياتهم) .

٣ — وقال الصنف الثالث — وهم القدرية — أطفال المشركين والمؤمنين في الجنة .

(الصفحة ١٢٦ — ج ١ ، ٨) (*) .

« في طاعة لا يراد بها الله » . اختلفت المعرلة في ذلك :

١ — فزعم زاعمون منهم أنه لا يجوز أن يطيع الله من لم يردده بطاعه، ولم يتقرب اليه بها، وأنكر أن يكون في الدهرية طاعة لله أو معرفة أمر، والقدرية يعيرون من خالفهم مع القدر ، وأهل الحق يسمونهم قدرية وبسمونهم مجبرة وهم أولى بأن يكونوا قدرية من أهل الاثبات .

٢ — وقال قائلون منهم ممن أنكر القول بطاعة لا يراد الله بها : ليس من المشبهة معرفة الله ، لا يكونون مطيعين له ، ولكن في القدرية معرفة الله إذا كانت موجودة ، وكذلك فهم طاعة الله عز وجل .

٣ — وقال قائلون ممن أنكر القول بطاعة لا يراد الله بها : ان أفعال الجاهل بالله كلها جهل بالله ، وليس أحد من الجاهل بالله مطيعا . وهذا قول (عبّاد) « (ص ١/١/٢٣٠) (**) .

كان أبو شمر قدريا (ص ١/٢٧٧ — ٩) (***) .

(*) هذا بالنسبة للطبعة التي رجع اليها المؤلف ، أما نص فقد قارنا ما أورده بالطبعة التي حققها محمد محيي الدين عبد الحميد ، ج ١ ، ص ٢٠٥ .

(**) هذا بالنسبة للطبعة التي رجع اليها المؤلف ، أما الطبعة التي حدثنا منها النص فهي الطبعة التي ذكرها ، ج ٢ ، ص ٥١١٥ .

(***) هذا بالنسبة لطبعة الأشعرى التي رجع اليها المؤلف . انظر التعليقات والاشارات المرجعية بأحر هذا الفصل — (الترجم) .

وفى سياق شرح وجهة نظر معمر ذكر أن الله له الاستطاعة أو القدرة على الحركة لا القدرة لأن يتحرك ، وقد عارض أهل الحق أهل القدر ، ومعمر فى ذلك (ص ١/٥٤٩ - ٦) .

يعتقد القدرية — وهم فى ذلك مثل المعتزلة ما عدا السحاصم — أن الله سبحانه لبس له قدرة على الأشياء التى أعطى الانسان قدرة عليها (ص ١/٥٤٩ - ٩) .

هذه هى الاشارات — فيما أعلم — عن القدرية فى كل كتاب مقالات الاسلاميين للأشعرى . النص الأول يفيد ما أكدناه من ارتباط عقيدة القدر بالخوارج ، والاشارة الثالثة تفيد ارتباطها بالمرجئة (لأن أباً سمر من جماعة من المرجئة مرتبطين بفيلان الذى يصنف أحياناً كمرجئى ويدرج ضمن الخوارج بل وضمن المعتزلة أيضاً (٧٣) أما ريبط معمر بالقدرية فأمر جديد وشائق وليس لى من تعلبق مفيد عليه ، ولا على هذا النص الأخير (الذى أوردته آنفاً) .

وفى كتاب الابانة للأشعرى وردت « القدرية » تسع مرات وورد أهل القدر مرة واحدة (٧٤) . وفى بعض هذه الاشارات ما يفيد أن القدرية هم المعتزلة وفى بعضها الآخر ما يفيد ارتباطها بعقيدة القدر وما يتصل بها ، وأكثر الاشارات طرافة هى التى تنص على أن القدرية يعتقدون أن الله لا يعرف شيئاً الا بعد أن يكون (٧٥) وهو ما يعتقدده معظم الروافض بما فيهم هشام بن الحكم (*) والسكاكية وغيرهم (٧٦) . ومن الأفكار القريبة المنسوبة للقدرية أن الله خلق الخير والشيطان خلق الشر وأخيراً فمن الأمور المربكة والمحيرة أن الأشعرى أشار للقدرية فى وسط سوق أدلته ضد الجهمية التى تقول بأن الله هو المربد والفعال ، ولم يزل مريداً فاعلاً (٧٨) God is eternally willing and powerful .

(*) هو هشام بن الحكم الكوفى المشبه . قال اسحق النديم هو من أصحاب جعفر الصادق هذب المذهب وفتح الكلام فى الامامة . ومن كتبه : الرد على المعتزلة وفى التوحيد . انظر سيرته فى الفهرست لابن النديم — (المترجم) .

وهذا يوضح أن القدرية بالنسبة للأشعرى كانت تتشكل عرقسه (أو جماعة من الناس أصحاب مذهب هو القدرية) وهم طائفة من المتكلمين ليسوا من المعتزلة . أما الذين ذكرهم من بين الحوارج في أثناء الدولة الأموية أو في أواخر القرن الثاني أو حتى الثالث للهجرة فليس أمرهم واضحاً . وإذا افترضنا أن أبا شمر كان من فرقة غيلان (المنوي قبل ١٢٥ هـ) أو تابعاً لتابعه ، فإن شهرة القدرية يمكن أرجاعها إلى السنوات الأخيرة من دولة بني أمية واستمرت طوال خمسين سنة أو نحوها زمن العباسيين حتى أصبح المعتزلة في عز أيامهم (ربما ظل ذلك — أي ازدهار المعتزلة — حتى سنة ١٩٠ هـ) (٧٩) .

وقد كتب خنيس مبحثاً طويلاً عن القدرية ولكنه في معظمه يسوق للأدلة ضدهم .

وسنورد فيما يلي ما ذكره خنيس عن « القدرية » : طبيعتهم وعقائدهم . قال : تتكون القدرية من سبع فرق أو مجموعات . تعتقد إحداها أن الحسنات والخير من الله أما الأفعال الشريفة والمنحطة فمن أنفسها themselves ، لهذا فهم لا ينسبون أية صفة قبح أو فعل منحط لله سبحانه . وقد ناقشوا أموراً من غير المناسب تكرارها هنا — تعالى الله عن قولهم علوا عظيماً ... (٨٠) وثمة طائفة أخرى منهم تسمى المفوضة (بتتسديد الواو وكسرهما) وهم يعتقدون أنهم مفوضون بفعل الخيرات دون مساعدة من الله أو توجيه (هداية) منه ، فهم بقدرهم من خلال هذا التفويض على فعل كل ما هو طيب ...

وفريق منهم يؤمن أن الله جعل لهم الاستطاعة فهم قادرون على الإيمان والكفر والأكل والشرب والوقوف والجلوس والنوم واليقظة وكل ما يريدون ويرغبون . فهم يؤمنون أن البشر قادرون بأنفسهم على الإيمان . وإذا لم يكن الأمر كذلك فكيف يعاقبون على أمر لا يقدر عليهم

وطائفة منهم وهم الشبيبية ينكرون معرفة الله المسبقة بما يفعله البشر ، وينكرون معرفته بما هو آت .. (٨١) .

وطائفة منهم تنكر أن الله خلق ابن الزنا أو أنه تسدره أو أراده أو عرفه معرفة مسبقة : تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . وهم بنكرون أن الشخص الذي ظل يسرق طوال حياته ولم يأكل الا حراما — رزقه الله ، والله لا يرزق حراما ، وأنه يرزق بالحلال فقط . تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . . . وطائفة منهم تؤمن أن الله قد وقت للناس معائشهم (أرزاقهم) وآجالهم (لوقت معلوم) لذا فمن بقتل شخصا انما هو يعتدى على أجله المحدد له (الذى حدده الله له) وعلى رزقه فيجعله يموت في غير الوقت (المكتوب) بينما يظل رزقه ساريا وليس من أحد يأخذه لأنه رزقه هو . تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . تلك هي كل أفكار القدرية « (*) (٨٢) .

واكثر طرائف القدرية طرافة مما ذكره خشيش أنفسا هم المفوضة (٨٣) وقد استخدم الاشعري الفعل فوض في وصف وجهات نظر ميمون . كما استخدم الفعل نفسه (فوض) الشهرستاني عند تناوله « أصحاب السؤال » (٨٤) لذا فاننا نؤكد ان — من وجهة نظرنا — هناك صلة قوية بين القدرية وبعض طوائف الخوارج . وقد يبدو غريبا أن هذه الفكرة الواعدة لم تتطور في علوم الدين الاسلامي بعد ذلك . وربما كان سبب اهمالها افتقادها للأساس القرآني لأن الفعل فوض لم يرد الا مرة واحدة ليعنى أن على الانسان بعد ذلك أن يوكل أمره لله (يفوض أمره لله) (فستذكرون ما أقول لكم وأفوض أمري الى الله ان الله بصير بالعباد) غافر / الآية ٤٤ (٨٥) .

ومن الطريف أيضا ذكر الشيعية كطائفة من القدرية خاصة أنهم — بلا شك — هم أتباع شبيب بن يزيد النجداني وهم أيضا — أو بعض منهم — يعرفون باسم « أصحاب السؤال » كما لاحظنا آنفا . ومرة أخرى ، فاننا نجد أنفسنا على نفس الخط الفاصل بين الخوارج والمرجئة . فوجهة النظر المنسوبة اليهم قد تكون هي الجوهر أو الأساس الذي

(*) لم ننقل النص من كتاب خشيش المشار اليه وانما ترجمنا النص الانجليزي كما

أورده وات — (المترجم) .

انبثق عنه ما ينسبه الأشعرى للقدرية من أن الله لا يعلم سبباً حتى
حدثت (٨٦) .

مالأجزاء المربكة من هذه الآراء تبدو متوافقة معاً .

إن المبدأ الذي نتحقق حوله هذه الآراء جميعها هو عدم سببه السر
لله سبحانه والمفوضه (بفنح الواو وبشديدتها) وحدهم هم الدين
لا يرغبون في استبعاد أى قدر من الاستطاعة البتريبه والا خان الله
سبحانه غير عادل في معاملة المذنب . فالمكره المحوريه منسبهم هي
« ان الله عادل » .

(ج) معبد الجهني :

لم يبق أمامنا إلا مشكلة رجل يسمى معبد الجهني كان هو أول من
حاض مناقشات طويلة عن القدر في البصرة ، أننا لا نعرف الكبير عمن
معبد هذا فقد قيل أنه مات سنة ٨٠ هـ وهناك رواية أنه قتل بامر من
الخليفة الأموي عبد الملك . ويقال أيضاً أنه دخل في حوار مع مسيحي
عراقي يسمى سوسان ، اعتنق الإسلام ثم أريد بعد ذلك (٨٧) .

وعلى أية حال ، فنحن لا نجد في كتب المال والنحل شيئاً عنه إلا
باعتباره مؤسساً لعقيدة القدر ، بل لا نجد في كتاب (مقالات الإسلاميين)
للأشعرى ولا في كتاب (التنبيه) للمطى شيئاً عن ذلك . لكن يوجد في
مقالات الإسلاميين شيء عن فرع من فرقة الثعالبة — الذين هم فرع
من العجاردة — يطلق عليه المعبدية نسبة إلى رئيسهم معبد (٨٨) .
ومن أفكارهم : أخذ الصدقات من العبيد الأغنياء وإعطاؤها للعبيد الفقراء ،
وأضاف الشهرستاني أن لهم أفكاراً متعلقة بزواج النسوة المسليات .
والآن ، فإن ميمونا — الذي كانت آراؤه في القدر موضع دراسة بادية
ذي بدء — ينتمي للعجاردة . والثعالبة اعتنقوا أفكاراً معدلة ومعدلة
ترجع في الأساس لفكر العجاردة وعلى هذا ، فإن معبد هذا الذي يقال
له معبد الخارجي لا يمكن إلا أن يكون هو نفسه معبد الجهني . لكن هذا
على أية حال لا يمكن إلا أن يكون حدساً أو تخميناً طالما أن المعلومات
غير متوفرة لدينا . أو على الأقل أن هذا مجرد وسط أو أداه نتوقع من
خلالها أن نجد منطلقات للبحث عن رائد المناقشات عن عقيدة القدر .

ملاحظة (١) عن الحسن البصرى

في دراسة هـ. رنر H. Ritter (القسم السابع) عن الحسن البصرى المنشورة في دورية Islam ، العدد ٢١ ص ١ — ٨٣ ، يزعم — أى رنر — أن الحسن البصرى كان — يقيناً — فدرجياً ، وإذا كان الأمر كذلك يكون الحق مع رنر باعتبار الحسن البصرى هو المؤسس الفعلى لعقيدة القدر بدلا من عزوها لشخص عامض أو لا نعرف عنه الكثير مثل معبد هذا . ولدبنا — بالفاكيد — كثر مما لدينا قوله عن عقيدته في القدر ، رغم أن اسمه غير مدرج في القائمة التى قدمها لنا ابن قسبة (في كتابه المعارف ، ص ٣٠١) عن القدرية رغم أن تابعه قيادة بدرج في هذه القائمة . وإلى جانب ما أورده ابن عساكر (وفقا لما ذكره رنر Ritter ص ٦٠) من أنه كان متأثراً بمعبد ، نسورد ما ورد في المعارف لابن قتيبة (ص ٢٢٥) ، إذ نجد أنه ذكر أن الحسن البصرى اعتقد عقيدة القدر الى حد ما (يكلم فى شىء من القدر) ، لكنه بعد ذلك انكرها (أو تبرأ منها) . وقد اعتاد عطاء بن يسار الذى كان يؤمن بعقيدة القدر — وكان بخطيء فى رواياته — أن يقرن الحسن البصرى بمعبد الجهنى . إذ سأل معبد قائلا : « يا أبا سعيد . . ان هؤلاء الأمراء يسفكون دماء المسلمين ويحبسون أرزاقهم ويقولون انما نفعل ذلك وفقسا لارادة الله ومشيئته (قدره) ، فقال الحسن البصرى : « ان أعداء الله يكذبون » . والقول بأن الحسن قد أنكر عقيدة القدر ، قد يكون — أساساً — محاولة لاصلاح صورة الحسن البصرى (تبرئة ساحته) « Witewash' al Hasan » .

ومن ناحية أخرى ، فان ما ينكره فى هذه الرواية هو النتائج اللا أخلاقية المترتبة على التطرف فى الايمان بالقدر واغفال المسئولية البشرية . وهذا يتفق مع استقامته فى الحياه وتقواه . وعلى النحو نفسه ، فان فحوى الرواية كما نفهمها من رواية رنر Ritter لها — أنه يمارض القدرية فى موضوع الرزق مؤكدا أن رزق الانسان يحدده الله سبحانه . وربما كان الحسن البصرى يتخذ موقفا وسطا (معتدلا) مؤداه الايمان بأن الله عدل والايمان بضروره استقامة الانسان وسعبه للعدل ؛ لذا فبممكن مع كثير من التجاوز اعتباره مؤسسا لعقيدة القدر باعتبارها النتيجة

المطبقه لكل الحركات المكرمة . وعلى أية حال ، فإن بحوث ريتزر Ritter تؤكد الاتصال الوثيق بين عقيدته القدر وعقيدته عدل الله واستقامته ، ومن هنا فإن حض الحسن البصري للناس على العدل والاستقامة ينطوي على تأكيد من أن لديهم الاستطاعة ، ليكونوا مستقيمين وعادلين (Ritter, p. 62) .

ملاحظة (ب) عن القدر والاثبات

لقد استخدمت كثيراً تعبير (عقيدة القدر) ، ليعنى ما يقصده الأوربيون بتعبير « عقيدة حرية الإرادة » لكن هذا التعبير الأخير غير ملائم في العقيدة الإسلامية ذلك لأن فكره الحرمة Freedom فكرة أجنبية تماماً بالنسبة لعقول المسلمين لدرجة أن قضية ما إذا كان الإنسان لديه « الاستطاعة » أو « القدر » على تقدير أفعاله أو تنفيذها كانت قضية مطروحة ، والعبارة المناسبة التي تردد بكثرة في المراجع العربية هي « القول بالقدر » وستوضح الأمثلة التالية كيف أن الأشعرى يستخدم هذا المصطلح ، ليعنى به مفهوم المعتزلة « وفقاً لرؤية المعتزلة » . وهذه الأمثلة أيضاً توضح أن نقيض عقيدة القدر هو عقيدة الاثبات ، وذلك عند الأشعرى ، بينما نجد أن الشهرستاني لم يشغل نفسه باستخدام الاصطلاحى لهذه الكلمة ففى عصره كانت التفرقة تجرى من خلال الاثبات بين « الجبر » و « الاكتساب » .

الأشعرى - مقالات الإسلاميين :

الملح المميز للميمونية هو « القول بالقدر على مذهب المعتزلة »

٩٣ ، ٧ .

الخليفة فارقوا الميمونية في القول بالقدر وقسألوا بالاثبات .

٩٣ ، ١٣ .

الحمزية ثبتوا على قول الميمونية بالقدر . ٩٣ ، ١٤ .

الملح المميز للخارمية أنهم « قالوا في القدر بالاثبات » ٩٦ ، ٤ .

« المجهولية قالوا بالاثبات القدر » ٩٧ ، ٢ .

أصحاب السؤال : « فالوا يقول المعزلة في القدر » . . .

١١٦ ، ٢ .

« أما القدر فقد ذكرنا من مذهب فيه الى قول المعزلة مسن الخوارج ، وذكرنا من ميل الى الابطات منهم » .

الشهرستاني - الملل :

الحمزية وامقوا المعزلة في القدر . ٩٦ (أ) .

خالف الخليفة الحمزية « في القول بالقدر وأضافوا القسدر خبره

وسره من العبد » ٩٦ (ب) .

كان الأطراف على مذهب حمزة في القول بالقدر . ٩٦ (ب) .

خالف الخليفة الحمزية « في القول بالقدر وأضافوا القسدر خبره

وشره لله » ٩٧ (أ) .

انفصلت الشعبية عن ميمون « حين أظهر القول بالقدر » ٩٧ (أ) .

ملاحظة (ج) عن السكاكية وغيرهم

السكاكية في غالبهم هم أتباع أبي جعفر محمد بن خليل السكاك (نظراً للاختلاف الشديد في لقبه ، انظر الانتصار ، ص ١٧٨ - الحاشية) . ويؤمن السكاكية أن العلم صفة لله سبحانه (في ذاته) ، فهو عالم في نفسه « وأن الوصف له بالعلم من صفات ذاته غير أنه لا بوصف بأنه عالم حتى يكون الشيء ، فإذا كان قيل عالم به وما لم يكن الشيء لم بوصف بأنه عالم به ، لأن الشيء ليس ، وليس يصح العلم بما ليس » (*) وهم في هذا يتفقون مع ما ذهب اليه هشام بن الحكم الرافضي . وكان محمد بن خليل السكاك من شيوخ الرافضة (الانتصار ، ٦ ، مقالات الاسلاميين ٦٣) وقد اختلف

(*) ص ٢٩١ ، ج ١ من الطبعة التي حققها محمد محيى الدين عبد الحميد -

(المأرجم) .

على جعفر بن حرب حول علم الله (الانتصار ، ١١٠ وما بعدها) ودافع عن هشام بن الحكم الرافضى في مناقضاته مع الاسكافى (وقد تناول الأشعرى في مقالات الاسلاميين رأيه عن (حركة) الله) .

ونظراً لكثرة الاحتمالات في الاسم ، فمن المحتمل أن يكون السكاكية الوارد ذكرهم في كتاب الانتصار (ص ١٢٦) هم أنفسهم السكاكية ، فوجهة نظرهم عن علم الله هي نفسها وجهه نظر هشام بن الحكم الرافضى .

أما فرقة الشكاكية (بالشين) الواردة في شرح الفقه الأكبر ، فقد تكون فرقة مختلفة عن السكاكية (بالسين) فهم يعتقدون أن الأعمال جزء من الامان (ص ١٠) كما يؤمنون أنه ببحتم على الانسان اذا قال انه مؤمن أن يضيف الى ذلك قوله (أن نساء الله) (ص ١٤) وهذا ما يجعلهم يشبهون الشكاك (المعروفين أيضا بالحشوية والبتربة) وهم الفرقة الرابعة من المرجئة وفقاً لما ذكره النوبختي (فرق الشيعة ، ٧) حيث أدرج فيهم رجلاً مثل الشافعى ومالك بن أنس (ص ٩ ، ١٢ ، ١٤ وما بعدها) .

هوامش الفصل الثالث

- (١) مقالات الاسلاميين ، ٩٤ وما بعدها .
- (٢) الشهرستاني ، ٩٧ ، وقد أورد البعداى ما ذكره الشهرستاني مع تعديل يسير ، انظر كتاب الفرق بين الفرق ، ص ٨٤ وما بعدها . وربما كانت هذه القصة مرتبطة بالمناقشات التي جرت بعد ذلك عن (الاستثناء) ، وقد جرى استخدام هذا المصطلح في الابانة ، ص ٧٥ ، وشرح الفقه الأكبر ، ص ١٤ وما بعدها ، أبو عذبة ، الروضة الذهبية ، ص ٦ بقرر أنه لا استثناء يسمح به للتأكيد أو الانطال annulling Contracts
- (٣) المقالات ، ص ١١ . أخلا الداحث هاربروكر Haarbrucker في ترجمة ما ورد في الملل ، ص ٩٣ من خلال قراءته أمة (بفتح الالف والميم) إذ قرأها (أمة) بنسب الالف وتشديد الميم وفتحها ، فجمع أمة هو امام (في المقالات) كما ورد في مقالات الاسلاميين ، يوضح أن القراءة الصحيحة لابد أن تكون بفتح الالف (أمة) .
- (٤) الفرق ، ص ٢٦٤ ، ويفترض أن ذلك قد انتقل من الديانة المحوسية .
- (٥) ثمة جماعة صغيرة اليوم (أهل السنة أو السنية) ينظرون للرواج النظرة نفسها ، انظر جينرى Jeffrey هي Moslem world XXXIII ١٩٤٣ .
- (٦) الملل ، ٩٦ ، الفرق ، ٢٨٤ .
- (٧) Welhausen Die religios politischen Oppositions partieren im alten Islam, Part 1, esp
- وكثير من التفاصيل التاريخية في الصفحات التالية نقلناها عن هذا المرجع .
- (٨) الملل ، ٨٦ - ٨٩ ، والقرآن الكريم ، السورة ١٢ ، الآية ٤٠ - أنسا .
- G Levi della Vida
- مادة الخوارج . El Kharidjites
- (٩) الملل ، ٨٧ .
- (١٠) انظر . Welhausen, Op cit , sect 8.
- يفترض أنه يعنى فرق الأزارقة ، الصفرية ، والانصارية واليهسية ، رغم أن أسسها مؤسسى هذه الفرق الثلاث الأخيرة وردت بشكل مباشر في مواضع أخرى .
- (١١) المقالات ، ٨٦ - ٣١ .
- (١٢) نفسه ، ص ٨٦ .
- (١٣) نفسه ، ١١٦ .
- (١٤) نفسه ، ١١٣ .
- (١٥) نفسه ، ١١٥ .

(١١) نفسه ، ٩٣ ، ١٥ ، كان تأثير فحدة من خلال عطية .

(١٧) نفسه ، ٨٩ .

(١٨) نفسه ، ١٢٦ .

(١٩) نفسه ، ٩٣ ، المال ، ٩٥ ، وجهة النظر نفسها اعدها تابعه عثمان بن ابي

الصباح ، المقالات ٩٧ ، الملل ، ٩٦ .

(٢٠) المقالات ، من ٩٢ .

(٢١) نفسه ، من ٩٧ .

(٢٢) الملل ، ٩٦ ، الفرق ، ٢٦٤ .

(٢٣) المقالات ، ٩٠ .

(٢٤) المقالات ، ١١٣ .

(٢٥) نفسه ، ١١٤ .

(٢٦) نفسه ، ١١٥ .

(٢٧) اذا كنت وجهة النظر هذه صحيحة ، فان جدل الباحث بيكر Becker

حول ان عقيدة القدر (بمفهومها المعتزلى) ترجع لتأثيرات مسيحية لاند ان توصل الى الاعتبار (Christiche Polemek, sect 3) ، وادا كان يوحنا الدمشقى قد مات سنة ١٢٣هـ/٧٤٩م فربما كتب مناقساته حول هذا الموضوع بعد عشرين سنة او ثلاثين من بدء النقاش في هذا الموضوع بين المسلمين . كيفية صياغة المسئلة وتوجيهها تختلف فلا سيء يرادف تماما معنى مصطلح autoexousios الذى استخدمه الاعريق ، وكل ما فعله بيكر Becker هو انه اثبت ان مسيحيين مثل يوحنا الدمشقى وثيرودور Theodore Abu Qurra كانوا على علم واسع بالاسلام وأفكاره مما يؤكد حدوث بعض التراوح في الافكار (التأثير المتبادل) في وقت لاحق ، وعلى أية حال فانه رأى ونسبك Wensinck في كتابه : Muslim Creed ص ٥٢ ومن معرض مناقسته لآراء بيكر هو ان تنافس الافكار لا يسير الى أى أصل أجنبي ، وانما يؤكد أنها افكار تنمو نموًا محلياً (في الدنيا الاسلامية نفسها) .

(٢٨) المقالات ، من ٩٢ ، ٥٩ ، ١٠٦ ، ١١٦ . عرض السهرستاني في العرض نفسه

لكه اصاب مرعا لاحمريه والعطرافية (؟) وحذف اتباع حارث .

(٢٩) المقالات ، ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٧ . عن استخدام (اثبات) انظر المحوطة ب في

نهاية الفصل . ويبدو أيضا ان الاناضية مالوا الى فكرة قريبة من هذه الفكرة (المقالات ، من ١٠٧) . لكن يجب ان نتحدث عنهم بحدس ، مادامو قد ذكروا بالاسم على ائهم من ابناء

الفرن الثالث الهجرى (مثل يحيى بن ابي كامل) . انظر المية ، من ٤١ ، ٤٥ .

(٣٠) المقالات ج ٢ ، من ١٨ .

(٣١) وفقا لما ذكره البعدادى ، الفرق ، من ٧٧ ، انسحب حمرة سنة ١٧٩ .

(٣٢) فكره ان (الاستطاعة) تصاحب كعمل احد بها بعد ذلك بعض مناوئى المعتزلة

كالنجار (V. 4. below) .

(٣٣) المقالات ، ١١٣ .

ابطر كشاف المقالات انه جعلها سيئا واحدا .

(٣٤) المقالات ، ١١٣ ، الملل ، ٩٣ .

Wellhausen, Sect 8.

(٣٥) الطبرى . ح ٢ ، ١٧٢٣ (الانتصار ، ٢١٢ وما بعدها) ، البعدادى ، الفرق .

١٩٤ ، والشهرستاني (الملل ، ١٠٧) لم يورد لنا الا أن غيلان آمن بعقيدة القدر ثم
تركها ليحدثنا عن الايمان .

(٣٦) المطالات ، ٥١٣ ، نسب هذا الفصل الرقاسى بينما الحاسبة تذكر أن وجهة بطر

غيلان متشابهة .

(٣٧) المقالات ، ٢٢٩ .

(٣٨) نفسه ، ١٢٦ .

(٣٩) الفرق ، ١٩٠ ، ١١٤ ، الملل ، ١٠٥ - ١٠٨ .

(٤٠) مع أن فقيها مشهورا يرى الساحة نسب لهم وهو ابو حبيب ، الفرق ، ١٩١

وابطر ايضا . Dr. Halkin's note : Moslme Schisms, p. 4.

(٤١) Golrizcher, Mahammed Anische Studien, 1, p. 4

(٤٢) المقالات ، ٨٨ ، ١٥ .

(٤٣) نفسه ، ٩٠ .

(٤٤) نفسه ، ٨٠ .

(٤٥) نفسه ، ١١٧ .

(٤٦) نفسه ، ١١٠ - ١١٥ .

(٤٧) نفسه ، ١١٠ - ١١٥ .

(٤٨) نفسه ، ١٢٤ .

(٥٠) المقالات ، ١٤٤ .

(٥١) نفسه ١١١ ، ٤٦٣ ، ١١٦ . دار سرك .

(٥٢) نفسه ، ١١٠ .

(٥٣) نفسه ، ٢٩٩ ، الانتصار ، ١١٤ .

(٥٤) نفسه ، ١٤٧ .

(٥٥) نفسه ، ١٤٩ ، الانتصار ، ١٤٩ .

(٥٦) نفسه ، ١٥١ .

(٥٧) نفسه ، ١٥٠ فكرة عيلان حاصة متفقة مع الآية الكريمة (السورة ٩/ الآية ١٠٧)

التي قد يكون اسم المرجئة قد استق منها . وقد يكون من الرجاء . راجع مقال حسنك

من المرجئة فى EI .

(٥٨) المقالات ، ١٥٠ .

(٥٩) فرق الشيعة ، ٦ .

(٦٠) نفسه ، ٩ .

- (٦١) اس المرتضى ، منية ، ص ١٥ وما بعدها .
- (٦٢) Wellhausen Arab Kingdom, 646 p. انظر
- (٦٣) Goldziher, Vorlesungen, 91 f. انظر
- (٦٤) Muslim Creed. 22-24, 34, 37. انظر
- (٦٥) الملل ، ١٠٣ .
- (٦٦) انظر see above
- (٦٧) Rivisti degli Studi Orientali, VII (1916-8), 461. « Sul Nome di Qadariti ».
- من استخدام القدر . انظر التعليق (ب) في نهاية الفصل .
- (٦٨) انظر P 73 f ff 113.
- من أنوضح أنه ذفلا عن الملل ، ص ٢٩ .
- (٦٩) انظر الملحوظة ب فيما بعد .
- (٧٠) مقالات الاسلاميين ، ٢٢٨ ، ٥٢١ .
- (٧١) رمس الدعدادي (المتوفى ٤٢١ هـ) والسهرسباني (الدوى ٥٢٨) كانوا يسميهم المعتزلة . (الدرق ، ١٨ ، ٩٣ وما بعدها ، الملل ، ٢٩) .
- (٧٢) الموحدة هنا تحمين من عددي ذفلا من (الموحدة) في النص المطبوع . وفي كساب الانتصار - موحدة .
- (٧٣) الملل ، ١٠٣ - خوارج ، وفي الانتصار اعتبر عيلان معبرليا ، ١٢٧ ، المنيه . ١٥ ، وفي الملل ، ص ٤١ ، أبو سمر تابع من أتباع البطام ، وانظر أيضا تعليق د - نيبيرج Nyberg في الانتصار ، ص ٢١١ - ٢١٣ .
- (٧٤) أهل القدر .
- pp, 5, 6, 7, 32, 56, 67, 72 , 73 f., 85, 87, ٠ tr. 46, 47, 49, 74, 96, 107, 111. 113, 125, 128.
- (٧٥) انظر 85 tr, 125.
- (٧٦) المقالات ، ٤٨٩ ، وعن السكاكي ، انظر حاسية (ح) ، ص ٥٦ .
- (٧٧) الانامة ، ٦ ، وفي الترجمة (أى ترجمة كتاب الابانة) ، ص ٤٧ ربما كان هناك تأثير مسيحي هنا فيوحنا الدمشقي لا يرجع السر الا لضعفنا واراده الشيطان ولا يسببه أبدا للرب . Becker, Christliche Polemik, p. 184.
- وربما كانت هذه الفكرة الفائمة هي الفكرة السائعة بين الحوارح والتي مؤداها أن المعصية كبيرة والكبيرة كفر - المقالات ، ١١٨ .
- (٧٨) الانامة ، ٢٢ ، ٥٦ (الترجمة ، ٧٤ ، ٩٦) .
- (٧٩) المظي ، تنبيه ، ١٢٦ - ١٣٥ .
- (٨٠) ص ١٢٦ .
- (٨١) ص ١٣٣ .

(٨٢) ص ١٣٤ •

(٨٣) لا يمكن أن يكون هو نفسه ما عند الموصلة دين فرق الشيعة (المقالات ، ١٦ ، النويحي ، ٧١) •

Fyzee, A, Shi'ite Creed, p 110.

(٨٤) المقالات ، ٩٢ •

Fyzee, Op. Cit., p. 32.

(٨٥) القرآن الكريم ، السورة ٤٠ ، الآية ٤٤ •

(٨٦) الابانة ، ٨٥ •

(٨٧) ابن قتيبة ، المعارف ، ص ٣٠١ ، وضعه على رأس قائمة القدرية • وقصته سوسان (أو سوزان) من كتاب دسك Muslim Creed, 53. ، والاقناباس من ابن حجر العسقلاني تهذيب التهذيب ، ج ١٠ ، ص ٢٢٥ وما بعدها •

H. Ritter (Islam, XVI (1933), p. 58 f.)

ورد أن معبد الجهني أحد الحديق بالقدر عن سوران المسيحي وعن معبد أحد عيلان •

(٨٨) المقالات ، ٩٨ ، وفي اللك يسمى معبد بن عبد الرحمن ، انظر الفرق ، ص ٨٠ وينكر Ritter ان المعلومات عن معبد الجهني في كتاب ابن عساكر ، تاريخ دمشق ، وردت تحت اسم معبد بن عبد الله بن عويمر أو معبد بن خالد • ولم أتمكن للأسف من الاطلاع على هذا الجرم •

الفصل الرابع

المعتزلة

١ - المعتزلة في التاريخ

لفت المعتزلة اهتمام الدارسين الأوروبيين منذ وقت باكر بسبب السببه بين كثر من وجهات نظرهم والفكر الأوربي الليبرالى liberal فى القرن التاسع عشر . لقد ذهب هؤلاء الدارسون — فى حالات كسره — الى التطابق الكامل بين الفكر المعتزلى وفكر لبرالىى أوربا فى القرن التاسع عشر لكنهم نسوا أن المعتزلة — مع ذلك — كانوا مسلمين (يظنون فى الأساس مسلمين ، ولا بد أن ننظر اليهم من هذا المنطلق) . ومما لا شك فيه أنه كانت هناك أحلام ضاعت سدى أن يسير الاسلام والمسيحية وقد تابط كل منهما ذراع الآخر كاخوة حقيقيين ، اذا ما اقتضى الاسلام — فقط — أثر المعتزلة ، أو بتعبير آخر اذا أصبح الاسلام معتزلى النزعة ، أو اذا سار المسلمون على نهج المعتزلة ، ولم يحيدوا عن طرقهم الى طريق الأشعرية الذين يفترض أنهم يشكلون رد فعل مواجه للفكر المعتزلى ، ولم يتحقق شيء كثير فى مجال المؤاخاة بين المسيحية والاسلام لأن القرب نفسه سرعان ما أدار ظهره للفكر التحررى أو الليبرالى — الى حد كبير .

لقد أدت أعمال الباحثين خلال الحقس الأخرين — خاصة أعمال الدكتور نيرج H. S. Nyberg الى تحلبصنا من هذه الأوهام . وما سأكره عن الوضع التاريخى للمعتزلة هنا ، اعتمدت فيه أساساً على مقال نيرج الآنف ذكره عن المعتزلة فى دائره المعارف الاسلامة (١) :
Encyclopedia of Islam.

ولنفهم وضع المعتزلة ، أجد من الأفضل أن أبدأ بأى هذيل الذى يعد المؤسس الحقيقى للنظام العقدى للمعتزلة (٢) . نوفى أبو هذيل

سنة ٢٢٧ هـ أو بعد ذلك بقليل (٣) لكنه كان رجلاً قد بلغ من العمر عنياً عندما مات ، قيل انه بلغ المائة ، بل لقد قيل انه عاش مائة وخمسين عاماً (٤) . والآن فحتى اذا افترضنا أنه لم يكن قد ولد حتى سنة ١٤٠ هـ فان ذلك يجعل عمره ٥٣ عاماً في سنة ١٩٣ هـ عند موت هارون الرشيد ، وعلى هذا لا بد أن نفترض أن أفضل أعماله كانت في عهد هذا الخليفة (هارون الرشيد) ، ومع هذا فربما ظل فاعلاً مؤثراً في الشطر الأول من حياة المأمون — لنقل حتى سنة ٢١٠ تقريباً (٥) ونفيهما يتعلق بنشاطه في عهد هارون الرشيد يمكننا أن نذكر من بين أمور أخرى ما هو معروف عن علاقته ببشر بن المعتز ، اذ يبدو أنهما كانا متزامنين (٦) الا انه يبدو أن أبا هذيل كان ينتقد بشراً أكثر مما كان بشر ينتقده مما يجعلنا نفترض أن بشراً ربما كان أسبق منه زمناً بفترة يسيرة . والآن ، فإنه يقال ان بشراً بن المعتز قد حكم عليه بالسجن لفترة غير قليلة زمن هارون مما يشير الى أنه كان رجلاً مؤثراً في بواكير سنة ١٨٠ هـ أو ما حولها ، وعلى النحو نفسه يبدو أن أبا هذيل كان قد حاز بعض الشهرة قبل نهاية حكم هارون (٧) .

وأحد الفروق الكبرى بين المعتزلة والفرق التي عاصرتها أو كانت قبلها ، هو أن السياسة كانت تلعب دوراً أقل عند هذه الفرق ، فقد كان للمعتزلة — بالتأكيد — وجهات نظر سياسية ، وكان معتزلة بغداد على صلة وثيقة بأولى الأمر وبالشخصيات النافذة في الحكم في الفترة من ٢٠٠ الى ٢٣٥ ، حتى رجال المعتزلة الذين ننظر لوجهات نظرهم فلا ندرجهم ضمن قادة المعتزلة (الثوريين) الذين انشغلنا بهم كثيراً ، نجد أنهم أقرب ما يكونون شبيهاً باللاهوتيين (علماء اللاهوت) في عالمنا المعاصر. ومن الممكن أن دفاعهم عن الاسلام ضد المانوية Manichaeism والحسيين الهنود (الحسبة الهندية indian materialism) كان ذا طابع أقرب ما يكون الى الدعاية السياسية — لأنه كان في الأساس دفاعاً عن الخلافة ودعائهم أو الأسس التي تجعل قيامها ضرورياً . لقد كتب المعتزلة عدداً كبيراً من المؤلفات من وجهة نظر معاصريهم (٨) وهذا يساعدنا في فهم أفكارهم ولأن المجالس الأولى لأبي هذيل كانت في البصرة فقد هبت عليها رياح التأثير من جهات شتى ، وقبل أيام أبي هذيل كان ضرار بن عامر (٩) هو المهيمن على المجلس University والكلام ويمكننا تتبع الصلة بينهما بتتبع وجهات نظر

ضرار . والرد عليها . وكان هناك أيضاً الجهمية الغامضون الذين يشكلون جانب (أو كل) الموحدة الدين أنروا في أبى الهذيل ، خاصة في أفكاره المتعلقة بالنوحيد (١٠) ولا شك في أن المرجئة المتعلمين كان لهم أيضاً دور (١١) وكان الخوارج مناهضين لبنى أمية ، ولم يعودوا ينصرون ساحة المعارضه بعد قيام الدولة العباسية سنة ١٣٢ هـ (١٢) . وباستعارة المعتزلة مبدأ (العدل Justice) من الخوارج ، يكون المعتزلة قد أخذوا أفضل ما في فكر الخوارج .

ولا بد أن نضع في اعتبارنا أيضاً التأثيرات غير الإسلامية في فكر المعتزلة . فالفلسفة اليونانية كان لها تأثيرها فقد استخدم أبو هذيل المنطق الأرسطى (١٣) . وقد أظهرت البحوث الحديثة أن كثيراً من فكر المعتزلة قد جرى شرحه في سياق المعركة مع المانوية (١٤) وقد أشار البطريارك نيمونى *enumy* الى احتمال وجود تأثير مسيحي ، وأورد لنا مناقشات جرى عقدها في بلاط المهدي سنة ١٦٥ هـ وقت أن كان أبو الهذيل في حوالى الثلاثين من عمره ، كما أننا نلمح بعض التشابه بين بعض نظريات المسلمين الجزيئية في بواكير التاريخ الإسلامى ، ونظريات هندية (١٥) .

ويبدو أن كل هذه التأثيرات قد تركت بصماتها على فكر أبى الهذيل بطريقة أو أخرى ، لقد استعار بعض الأفكار وكيفها أو حورها لتلائم مع فكره كما أنه وقف موقف المناهضين من أفكار أخرى .

وقد نتج عن تأملات المعتزلة ومناقشاتهم أن قامت الحركة الإسلامية التى تستخدم الفلسفة للدفاع عن الدين Muslim Scholasticism أو لنقل انهم لعبوا دوراً كبيراً في ظهورها .

وليس هناك — الى حد كبير — معلومات كنبهه عن عدهما الكتاب المسلمون المؤسسين الأساسيين ، ونعنى بهما سلفيهما : واصل بن عطاء وعمر بن عبید .

وليس لدينا معلومات موقنة عن هذين الرجلين ، الا في القليل النادر ، ويبدو أن الانتشار الفكرى الواسع الذى لفت أنظار الدارسين

للمعتزلة لم يبدأ حتى حوالى زمن هارون الرشيد أى بعد وفاته واصل ابن عطاء بحوالى خمسين عاماً ، مع ان هناك زعماء — بمعنى من المعانى — أن واصلاً بن عطاء وعمراً بن عبيد ، كانا هما رائدى حركة المعتزلة . ان نسبة هذه الحركة الفكرية الى واصل كان بلا شك لاضفاء الوتسار والأصالة dignity على المعتزلة ، فالمسلمون يميلون لاضفاء الوتسار على السلف (١٦) ، وثمة سبب آخر وهو منافسة الجهمية التى قتل مؤسسها سنة ١٢٨ هـ — المقصود هنا المنافسة فى الأصالة أو القدم . الا أنه ربما يكون حقيقياً أن الأفكار السياسية العامة وكذلك الدينية التى خاض فيها المعتزلة قد استخلصت من فكر واصل ، اذ يبدو أنه واضع فكره المنزلة بين منزلتين ، وهى فكرة ارتبطت بفكر المعتزلة ، وهى فكرة مؤداها أن مرتكبى الكبائر (الذنوب الكبار grave sins) لا هم كفرة (كما ذهب الى ذلك الخوارج) ولا هم مؤمنون (كما ذهب الى ذلك المرجئة) وانما هم فى مرتبة وسطى بين الايمان والكفر او هم فى منزلة (مرتبة) بين منزلتين : منزلة الكفر ومنزلة الايمان . ولقد كان لهذه الفكرة أهمية كبيرة فيما انطوت عليه من مضامين سياسية فقد كانت كما وضع نيبيرج Dr. Nyberg دعماً للعباسيين ضد الأمويين ، لكن هذه الفكرة مثلها مثل الفسكتين الآخرين (من بين أفكار خمس أساسية فى الفكر المعتزلى) : فكرة الوعد والوعيد ، وفكرة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — لم يكن لها دور كبير فى المناقشات الدينية (المتعلقة بعلم الكلام theological discussions) .

فما نعرفه عن وجهات نظر واصل وعمرو يبين أنهما كانا قد أبعدا عن المناقشات التى كانت تثير حماس المعتزلة ، كما ورد فى (المقالات) فلم يذكر واصل فيها الا مرة واحدة فما يتعلق بتفسير بعض الآيات القرآنية الغامضة (١٧) وقد جعلته بعض الروايات — ربما اعتماداً على كتابات الجاحظ (١٨) — مهتماً بمجالات بعينها (كالأخبار) (*) سواء العام منها أم المتعلق بمجال بعينه . ومن ناحية أخرى ، وصلنا ما يفيد أن واصلاً اتخذ براهين من تلك النى يسوقها النويون dualists

(*) نوع من الكتابة التاريخية وممارستها اخبارى — (المترجم) .

والعرفانيون(*) (المؤمنون بالمعرفة الروحية كطريق للخلاص) وهى البراهين التى يسوقها الشيعة الغلاة، وقد خاض واصل فى سياق تناوله لهذه البراهين — بلا شك — فى قضايا فلسفية أخرى ، وربما مهد هذا الطريق للتطورات التى حدثت بعد ذلك ، لكن نناول ما ذكرناه آنفاً من حيث ما تعرض له من قضايا فلسفية يبدو أمراً غير متاح (١٩) .

وعلى هذا ، فإن تلك الانارة العقلية التى ظهرت فى حوالى زمن هارون الرشيد تعد — الى حد كبير — شيئاً جديداً أسهم فيها وسببها كل مؤثر من المؤثرات بشىء ما ، وقد أشرنا لهذه المؤثرات آنفاً ، بل ان المناصرين الرئيسيين للأفكار الجديدة كانوا ينتمون الى مجموعة دينية سياسية Religio-political group تعود الى أيام الأمويين (**) ، او على الأقل لها جذور تمتد الى هذه المجموعة (٢٠) .

وبينما كان ينظر الى أبى الهذيل — ربما على أسس صحيحة — باعتباره مؤسساً حقيقياً للمعتزلة الا أنه — بطبيعة الحال — لم يكن هو المؤسس الوحيد . ففى البصرة كان هناك الى جواره معمر الذى ربما كان أقدم منه وكان لعمري هذا وجهات نظر مستقلة (٢١) ، وقد ظهر لأبى الهذيل تلاميذ نابهنون قبل مرور فترة طويلة ، مثل النظام (بتشديد الغاء وفتحها) وهشام بن عمرو الفوطى (بفتح الواو) الذى تصدى لأبى الهذيل بالجدل العنيف (٢٢) . وفى بغداد كان هناك بشر بن المعتمر وتلاميذه ، الذين كان منهم أبو موسى المردار الذى كان أكبرهم ، وربما كان معاصراً لأبى الهذيل . وسيتضح من خلال سياق بحثنا هذا شىء من منطلقاتهم الفكرية التى تميز بعضهم عن بعضهم الآخر ، وسنركز على الفروق الفكرية بين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة .

٢ — العقل كفيصل فى قضايا المعتقد والفكر

والسأوك عند المعتزلة

Rationalism

ذهب الدكتور نبرج Dr. Nyberg الى أن المعتزلة لم يكونوا من أتباع المذهب العقلانى rationalists — مخالفاً بذلك باحثي

(*) الغنوسطيون Gnostics — (المترجم) .

(**) راجع مقدمة المترجم .

القرن التاسع عشر ، ولا تبتعد الحقيقة ابتعاداً شديداً عن هذه الفكرة الجديدة التى يدافع عنها (نبرج) .

(بينما رأى المرء — فيما مضى — فلاسفة ننوحيين ، ممن أقاموا نظماً فلسفية « أبنية نظرية عظيمة » ، ونسجوا مقولاتهم Paradoxies منطلقين من حُبهم الموضوعى للحقيقة ، فاننا الآن ازاء لاهوتيين اضطروا بحكم الضرورة الى التعامل مع القضايا الروحية الكبرى التى سادت فى عصرهم بالحقيقة البسيطة التى مؤداها انه اذا كان عليهم ان يؤيدوا (ويدعموا) اسلامهم فى مواجهة الظروف التى فرضها المحيط ، فانهم لن يستطيعوا تجاوزها أو التغاضى عنها ، وباختصار ان علينا ان نعمل بعقلية لاهوتية مستقيمة ، وفى الوقت نفسه ان نكون على المستوى العملى مبشرين ولاهوتيين نشطين) (٢٣) .

ان هناك أمراً مؤكداً وواضحاً وهو ان المعتزلة مسلمون وعاشوا دوماً فى اطار الإنكار الاسلامى ، ففكرة أبى الهذيل عن الخلق هى الفكرة المألوفة وهى ان الله قال للشيء « كن » فكان وقد ناقش هو والنظام القضايا المرتبطة بتطبيق وصايا القرآن (الكريم) — سواء التطبيق بمعناه العام الشامل ، أم التطبيق المتعلق بمسألة بعينها (خاص) (٢٤) .

وأكثر من هذا فقد ظل العلماء المسلمون يعتبرونها مسلمين (٢٥) ، مع انهما رغضا تماماً فكرة (الجبر) أو فكرة أن الانسان (مسبر) ومع هذا ، فقد خلا محتفظين باحترام ظاهرى على الأقل لأفكار مثل : الأجل Term والرزق Sustenance والهداية Guidance والختم Sealing وغيرها .

ففكرة أن (أجل) الانسان قد تم تحديده سلفاً فكرة يبدو أن بعض المعتزلة تناولوها ، وربما وضعوا فى اعتبارهم مسألة الاغتيال ، أو القتل الاجرامى أو غير الشرعى ، وأرادوا أن يتجنبوا فكرة نسبة الشر الى الله fixing evil on God لكن تأكيدهم على أن الانسان المقتول قد

انتهى أجله وقت قتله حتى لو لم يكن قد قتل (*) ، وان كان هذا يبدو تفكيراً بسيطاً الى حد ما . وظل أبو الهذيل أكر تمسكاً بقبوله لهذه الفكرة ، بل وظل — وهذا ما يدعو للدهشة — ممسكاً بأن المقتول ظلماً لم يكن تاريخ موته ليتغير لو لم يقتل رغم أنه بدا مقنعاً أن طريقة موته (القتل) لم تكن محددة سلفاً (ليس فيها جبر) ، فالرجل اذا لم يقتل — على حد قول أبي الهذيل — كان سيموت في التاريخ نفسه بطريقة أو بأخرى (**) (٢٦) وقد حاول الكعبى في وقت لاحق التخلص من هذه المشكلة بقوله ان الموت غير الاغتيال (القتل العمد) فجعل المسوت من فعل الله ، أما القتل العمد فمن فعل القاتل (٢٧) .

أما فكرة ان الله قد قدر (رزق) الانسان منذ البداية (بشكل مسبق) فلم تلق قبولا عاماً كالذى لقيته الفكرة السابقة (تحديد أجل الانسان سلفاً) ، وكان وراء هذا الرغبة في تجنب فكرة عزو الشر الى الله ، فاذا عاش شخص بمال مسروق ، أو أقام أوده بطعام مسروق ، فمن الصعب أن نفهم كيف (برزقه) الله به ، أو كيف يوافق (سبحانه) على استمرار حياة هذا الشخص بطعام مسروق . لذا فالمعتزلة — عموماً — يؤمنون أن الله (يخلق) للانسان — فقط — الرزق الحلال (الشرعى) أما ما يحصل عليه الانسان بطريق غير حلال أو غير شرعى فلم يكن الله قد قدره رزقاً لسه (٢٨) ، وبدو هذا نوعاً من التوفيق المقتل حتى لا يكون تعارض مع فكرة المعتزلة الراسخة .

أما في حالة أفكار مماثلة كفكرة (الختم — بفتح الخاء) و (الطبع) — أى ختم الله وطبعه على قلوب الكفار ، فقد تم تفسيرها بحيث لا تتنافى مع حرية الاختيار كالقول بأن (الختم) أو (الطبع) قد جرى بعد الكفر ولبس قبله أى لم يكن سبباً له ، وقد شهد بعضهم بأن الكفار

(*) والمثل القائل (لو صدر القاتل على المقتول لما وجدده) ليس فيه الا حث لماقاتل على الصبر ، دون تحميله أى مسئولية — (المترجم) .
 (**) لا شك أن هذا نوع من التوافق مع السلطة العباسية التى احتضنت المعتزلة ، فتبلور فكرة المسئولية البشرية كان فى الأساس لتحميل السلطة الأموية وزر أفعالها — راجع المقدمة — (المترجم) .

لم يؤمنوا وأن أحداً لم يمنعهم من الإيمان لو أرادوا ، بينما وافق آخرون على ذلك لكنهم أضافوا الى ذلك صورته تجسدية اذ ذكروا أن (الخنم) و (الطبع) هو عبارة عن (علامة سوداء) توضع على قلب الكافر حتى يميز الملائكة بين قلوب (أحباب الله) أو (أخلاء الله) من ناحية وقلوب (أعداء الله) من ناحية أخرى (٢٩) .

وعالج المعتزلة فكرة الهداية (أى هداية الله لعبده Guidance) والعون (أى اعانة الله لعبده على طاعته) Succour والاضلال والتخلي Abandonment و Leading astray (٣٠) — بالطريقة نفسها ، ويمكن أن نوجز فيما بلى أهم الأفكار التى جرى استخدامها لمواءمة هذه الأفكار آنفة الذكر مع حربة الإرادة :

١ — بعض هذه الأفعال (من أفعال الله) جرى تفسيرها باعتبارها أسماءه وأحكامه his naming & Judging وهذه — على نحو خاص — يجرى تطبيقها على السلبيات بالاضلال والتخلي Abandoning فالفعل أضل (والمصدر : اضلال) عادة ما يعنى : جعله يسير فى الطريق الخطأ أو قاده إلى طريق التهلكة . . الخ ولكن جرى تحويل المعنى — اعتماداً على تشابه مع كلمات أخرى — ليصبح المعنى هو : أضل أى أن الله يدرك أو يعرف أنه ضال (*) he make out to be astray أو أنه بعده ضالا ، وبذلك يكون الله سبحانه مجرد مقرر لحقيقة أو مجرد معلن عما هو كائن بالفعل — وفقاً لهذا التفسير .

٢ — وقد يقال ان الله يهدى أناسا وحبمهم بأن يرسل اليهم رسولا يدعوهم للإسلام ويدلهم على طريق الجنة ويحذرهم من طريق السعير ، وهذا هو معنى الهداية بما لا يتعارض مع فكرة حربة الإرادة .

٣ — ان الله عندما يشجع المؤمنين بتأييدهم وتُسجيعهم فانما يكون ذلك مكافأة لهم لأنهم آمنوا بالفعل . وقد يقال أيضاً انه سبحانه — بعلمه الأزلى — يعلم أن هذا الشخص سيكون مطيعاً مؤمناً ، فيقدم له — مقدماً — عونه وحمايته .

(*) لا نعرف أن هذا التفسير لكلمة (أضل) قال به أحد — (المترجم) .

{ — ويقال ان الله يبسط حمائه على الجميع على نحو سواء لكنه يزيد المؤمن امانا لايمانه ، ويزيد الكافر كفرا لكفره .

لدينا عنصران جديران بالملاحظة فيما يتعلق بهذه التفاسير لهذه الأفكار القرآنية — بالاضافه للعنصر الذى أشرنا اليه آنفا وهو اخلاص المعتزلة القوى للاسلام . أولهما ؛ ان المعتزلة بدوا وكأنهم قد وضعوا في اعتبارهم التفسير المقابل لتفسيرهم الذى كان متغلغلا بعمق لا في التاريخ الإسلامى فحسب وانما في فترة ما قبل الاسلام أيضا ، ونعنى به (الجبر) أو فكرة القضاء والقدر من قوة أقوى من الانسان ، فحتى مناقشتهم فيما يتعلق بالانسان الذى يعرف الله انه لن يكون مؤمنا أى معرفة الله المسبقة بأن شخصا ما لن يكون الا كافرا ، يبدو — من سياق هذه المناقشات — انهم اقرب ما يكونون تعاطفاً مع فكرة الجبر ، فهذا كان الانسان في رحم أمه وربما قبل ذلك تحدد مستقبله : أشقى أم سعيد (٣١) . وتعبير ان (الله يعرف) تعبير من المؤكد أن له دلالة توحيدية *unitary* ، لكنه من حيث التأثير يشير الى معرفة أو علم لا ندرك بشكل واضح موضوعه ، وأكثر من هذا فهذه المعرفة أو هذا العلم هو مجرد معرفة وصفية أو علم وصفى وليس له أى دور فاعل في مجرى الأحداث ، ونظراً لعمق فكرة القضاء والقدر (من الله سبحانه) في قلوب المسلمين ، فان فكرة المعتزلة هذه كانت أقل تأثيراً بكثير من الفكرة الواردة في القرآن (الكريم) ، فالمعتزلة ببساطة اكثروا على قدرة الانسان على صنع مصيره ، أو بتعبير آخر تحديد قدره ، لكنهم تركوا أساس فكرة الجبر (كون الانسان مسيراً أو فكرة القضاء والقدر) لم يمسوها — أى أنهم لم يتعرضوا لأسسها بالنقد ، ومع هذا فقد سلبوا الله كل دور له في الحياة الا دور الملاحظ أو المراقب أو القائم بتسجيل افعال العباد ، فلا دخل له في قضاء الانسان وقدره (وانما الانسان هو صانع ذلك) ، لكن الناس — وقد أدركوا بوعى ضعفهم في مواجهة قوى الزمن المدمرة — لم يجدوا في تفظيرات المعتزلة هذه الا قليلا مما يجعلهم راغبين في اعتناقها أو التمسك بها .

والعنصر الثانى الجدير بالملاحظة أن هذه التفسيرات التى قال بها المعتزلة قد جرى وضعها وصياغتها لتتنشى مع مبدأ (عدل) الله

سبحانه ، وهم بقولهم بأن الله (عدل) وتركيزهم على هذا المبدأ ، يعتبرون خلفاء للخوارج (سائرين على دربهم في هذا المبدأ) . ويبدأ اتجاه المعتزلة العقلاني rationalism في الظهور بدقة عند التعرض لهذا الموضوع . حقيقة أنهم لا يعتبرون العقل مصدرا للحقيقة الدينية ، وهذا ظاهر بوضوح في فكرهم ، لكنهم يثقون ثقة كاملة في أفكارهم البشرية العقلية من العدالة ويطبقونها على الله ، كما يثقون بالقُدرة الكاملة لعقولهم القاصرة أو المحدودة Finite minds في فهم الموجود الباقي الأبدى eternal being (الله) ، فعندما يتمسكون بأنه لا يجوز ولا يجب نسبة أى شر أو ظلم أو بعد عن العدالة لله ، فإنهم يفكرون في ذاته سبحانه كموجود سام فوقى متعال يشرف ويدير ويقضى (بمعنى يحكم بين المتخاصمين مثلا) وعقاب الشرير عدل بالتأكيد إذا كان هذا الشر المرتكب من فعل الإنسان (الشرير) . وقد نشأ عن فكرتهم هذه عن العدل كما يفهمونه (أو العدل الأرضي أو الدنيوي) وتطبيقها على الله (سبحانه) أن أنكروا تسيير الله سبحانه لأمر البشر أو بتعبير آخر أنكروا أنه (سبحانه) فاعل ومؤثر في مجريات الحوادث .

لكن إيمانهم بالعقل كان مقترنا الى حد ما بالتسليم فقد كان منهم من يعتقد أنه من الممكن عن طريق العقل وحده وبصرف النظر عن الوحي معرفة أن الكبائر (الخطايا الكبيرة) تستحق أن يعاقب عليها ، وأنه لعقاب دائم (٣٢) لكن معتزلة آخرين وضعوا قيودا مختلفة منها أن معرفة الله فقط هي التي يهدي إليها العقل ، أما أوامر الله ونواهيه فلا مجال لمعرفة العقل وحده ، ومن هنا فإن عقاب الكافر هو فقط ما يمكن معرفته دون وحي . وقد ميز النظام (بتشديد الظاء وفتحها) بين الأفعال السيئة أو الحسنة في ذاتها ، وبين الأفعال المحرمة بناء على وحي أو تشريع (٣٣) . ومن الصعب أن نعرف بالضبط مدى أهمية هذا الاعتقاد في (العقل) في نظم المعتزلة بشكل عام ، فليس بين أيدينا مادة كثيرة ، وما هو مذكور حافل بالتناقض ، لكن فكرة الإيمان (بالعقل) يجسرى التعبير عنها أحيانا بوضوح وجلالة كمقيدة للمعتزلة .

٣ — أبو الهذيل وتلاميذه المباشر

لقد رأينا أن أحد مضامين أو مفاهيم مبدأ (العدل) عند المعتزلة أنه ما دام الإنسان يعاقب على خطاياهم ، فلا بد أن يكون مسئولاً عنها . ورغم أن المصطلحات التي يفكر المسلمون من خلالها عن قضية (الحرية freedom) برمتها مختلفة اختلافاً شديداً — في الغالب — عن مصطلحاتنا الأوروبية ، فهم في هذه الناحية يكونون أقرب إلى صيغة كانت Kantian formula : (التكليف يعنى الاستطاعة Ought implies can) .

فالعبرة التي مؤداها أنهم جميعاً — أى المعتزلة — ينكرون أن يفرض الله فرضاً على إنسان « يكلفه » دون أن يكون لدى هذا الإنسان القدرة الكافية على القيام بهذا الفرض أو دون مقدرته على (القيام) بهذا الفرض (٣٤) ، عادة ما يتم اختصار هذا المعنى بعبارة أن «التكليف يتضمن القدرة» ، وحتى الإنسان « الذي يعلم الله أنه لن يكون مؤمناً » أمر أن يكون له عقيدة وهو قادر على اعتقادها ، بينما المصابون بالشال ولديهم عجز دائم فلم يفرض الله عليهم ما لا طاقة لهم به (٣٥) .

ولقد أدت صياغة عقيدة (مسئولية الإنسان) في عبارات دالة على (الاستطاعة أو القدرة Power) إلى صعوبات من نوعها (من داخلها) فمخوم المعتزلة قد تناولوا فكرة (الاستطاعة) واستخدموها للتعبير عن وجهات نظرهم . فقد افترضوا أنه بالنسبة لكل (فعل) أو (عمل) ينسب عادة إلى الناس ، خلق الله « الاستطاعة المطلوبة » requisite power أو القوة الضرورية أو الطاقة اللازمة في الإنسان ، لكنها كانت مجرد (استطاعة) أو (قوة) أو (طاقة) مخصصة لهذا (الفعل) أو (العمل) بالذات وليس لأى (عمل) أو (فعل) أو (شيء) آخر ، فالإنسان لا (استطاعة) له على أى (فعل) آخر أو (عمل) آخر ككل ولا استطاعة له على ترك (فعل) أو التخلي عنه (٣٦) .

وهكذا تصبح وجهة نظر المعتزلة أكثر دقة ، فالإنسان (استطاعة) على العمل أو الفعل ، وله بحكم (استطاعته) ترك هذا العمل أو الفعل ، ولكن هذه (الاستطاعة) لا تجبره على أداء هذا العمل (٣٧)

(وبعبير آخر أن الله قدر الإنسان بقدره أو سلطان لاداء عمل معين ، لكن هذه القدرة أو هذا السلطان لا ينطوى على اجبار للإنسان على العمل) .

وهذه المكرة شائعة بين كل المعتزلة وليست خاصة بفكر أبى الهذيل لكنها تبدو غير بعيدة عن تحليلاته لاستطاعة الانسان ونشاطاته خاصة في تحليله لفكرة (اللحظات moments) أو (الأزمنة) التى تناولها المعتزلة كثيرا ويمكن أن نوجز هذه الفكرة باختصار كالتالى : (الانسان قادر على الفعل ابتداء « فى البداية » وهو يفعل ابتداء « فى البداية » ويظهر الفعل فى المرحلة الثانية ، فاللحظة الأولى هى لحظة « يفعل » واللحظة الثانية هى لحظة « فعل » فاللحظة هى التى تقسم « أو هى الفرق » بين الأعمال ونمتد خلال الفاصل interval من فعل الى فعل ، ومع كل لحظة ينشأ أو يتبدى عمل (٣٨) .

ان هذا يبدو بطريقة أو أخرى غامضا ومسببا للإرباك ، وعلى أية حال فان أبا هذيل لم يفكر فى الزمن كما نقيسه بالساعة ، وانما كان تفكيره فى الزمن كما نمارسه أو كما نخبره أو كما نحس به as experienced وهو تناول اقرب ما يكون الى المعنى الذى تناوله — بيرجسون Bergson وثقنا فعل (يفعل act) فى الاقتباس الذى ذكرناه أولا غير قابل للترجمة لاشتغاله على عناصر كثيرة ومناهيم كثيرة تجعله يتعدد من المعنى المباشر كما نفهمه من الفعل act ، فقد كان من الممكن ان تكون الترجمات المعتادة (سيفعل أو يفعل) و (هو فعل acted) لكن — كما هو معروف جيدا — بينما هذه الافعال تشير بوضوح للأزمنة التى نستخدمها فى الانجليزية ، الا ان الاستخدام الفعلى للأزمنة العربية يستحيل على العقل الأوربى استيعابه أو ادراك مفزاه (*) . فهنساك الفعل يفعل — بضم اللام ، بصيغته غير التامة تقريبا imperfect

(*) يعبر البدو أحيانا عن المستقبل بصيغة الماضى من باب التاكيد . ولازلت اذكر

زميلى البدوى فى مكتبة العروانية العامة بالكويت وهو يقول لى « غلقنا المكتبة ، هيا ..

مشينا .. أى سنمشى أى سنذهب ، وهكذا — (المترجم) .

(د) والفعل يفعل — بفتح اللام — بصيغته الشرطية (*) هذا الفعل
يعنى أن التفكير يجرى بشأنه لكنه لم يخرج إلى حيز التنفيذ تقريباً ،
وقد يعنى أن العمل جار فيه ، أو أن العمل الفعلى فيه لم يبدأ أصلاً .
وتبدو هنا النقطة الفارقة التي حددها أبو الهذيل في اللحظة الأولى أو
الزمن الأول هو الذي يتم فيه الجانب العقلى أو الداخلى للفعل (التفكير
فى الفعل) ، والقرار بفعل أو بتنفيذ الفعل (س) وتفضيله على الفعل
(ص) وإصدار الأوامر لليدين (البدن عامة) للتنفيذ . واللحظة الثانية
أو الزمن الثانى هو زمن انجاز أو تنفيذ العمل وإخراجه لحيز التنفيذ فى
المحيط الخارجى أو على المستوى المادى (الفيزيقي) ، وقد وصف
الشهرستاني هذا باعتباره فصلاً بين (أفعال القلب) و (أفعال
الأعضاء) (٣٩) .

وأضاف النظام تنقيحاً طفيفاً للفكرة ، وحازت إضافته — بوجهه
عام — قبولاً .

لأنسان قادر فى اللحظة الأولى أن يعمل فى اللحظة الثانية وقبل
وجود اللحظة الثانية يقال أن الفعل سوف يفعل أو سيفعل فى اللحظة
الثانية ، وعندما سيتم الانجاز فى اللحظة الثانية يقال أن الفعل قد
فعل (بضم الفاء وكسر العين) ، وهذا الذى سيفعل فى اللحظة الثانية
قد حسم وقرر قبل وجود اللحظة الثانية (لحظة التنفيذ) ، وعلى النحو
نفسه فإن ما تم تنفيذه فى اللحظة الثانية كان موجوداً على نحو ما أو
متضمناً فى اللحظة الأولى (٤٠) .

وعندما قال أبو الهذيل أن « الإنسان يفعل فى البداية » أو « يفعل
ابتداءً » فإن الفعل « يفعل » غير التام يعنى أن (الفعل) أو (العمل)
action قد بدأ فعلاً (رغم أنه يقال أيضاً أن الفعل يكون فى الثانية
أو الزمن الثانى) ويذهب النظام أن الفعل المضارع غير التام فى حالة
المبنى للمجهول قد ينطبق على الفعل الحادث فى اللحظة الأولى أو الزمن
الأول ، لكن بإضافة عبارة « فى اللحظة أو الزمن الثانى » ففى هذه يبدو

(*) المقصود المسدوق بنواصب الفعل المضارع . أن ٠٠ الخ — (المترجم) .

للنظام أن الفعل لم يكن قد بدا ، وهذا في رايه هو الكلام المستقيم . ان النظام يقول بوضوح كامل أن الفعل الأساسى أو الحقيقى essential هو الفعل الذى خرج الى حيز التنفيذ «الفعل الخارجى outward action» وفى الوقت نفسه فإنه لم يضع حدوداً فاصلة مهمة بين الجانب العقلى أو الداخلى أو الباطنى mental من ناحية والجانب الخارجى أو التنفيذى أو المادى physical للعقل أو العمل — لكن أبداً هذيل كما سبق يضع هذه الحدود أو الفواصل بوضوح .

والارتباط بين هذين البعدين أو الجانبين يعتبر هو موضوع عقيدة « الإرادة Will » عند الراضين لفكرة اللحظتين (أو الزمنين) الآتف شرحها ، وكذلك عند المؤيدين لها — على سواء . فهذه العقيدة تقرر أنه حيثما يحدث المراد (أو ما يراد What is Willed) مباشرة بعد الإرادة أو الاختيار Volition ، فإن الإرادة هنا Willr تكون هى التى أوجبت أو حتمت أو فرضت الهدف المطلوب أو الرغبة المختارة أو الفعل المراد . . . الخ وبعبارة أخرى ، يكون جانباً الفعل الانسانى : الداخلى أو العقلى أو الباطنى من ناحية والتنفيذى أو التطبيقى أو العملى من ناحية أخرى قد تكاملاً فى كل واحد متكامل لا انفصال فيه (٤١) .

وقد أدى اضطراب المفاهيم فى هذين العنصرين (الباطنى : أو العقلى من ناحية والعملى أو التنفيذى من ناحية أخرى) الى مزيد من المناقشات . وطالما أن المرء يفكر فى (السلطان) أو (القدرة) أو (الاستطاعة) على اعتبار أنه (أو أنها) سلطان الإرادة أو استطاعة الإرادة أو قدرة الإرادة أكثر من التفكير فى (السلطان) أو (القدرة) أو (الاستطاعة) باعتباره (أو اعتبارها) القدرة التنفيذية لتحقيق المراد أو الاستطاعة التنفيذية لتحقيق المطلوب . . الخ ، ما دام الأمر كذلك فليس من الضرورى أن نفترض أن (السلطان) أو (القدرة) أو (الاستطاعة) تبقى أو تظل بعد « الإرادة Volition » وعلى هذا فعندما يحدث « الفعل المادى » تختفى (الاستطاعة) أو (القدرة) ، ويرى أبو الهذيل أن الانسان قد يكون مهماً — عملياً — فى اللحظة الثانية

أو الزمن الثانى (بالمفهوم المشار اليه سابقا) عندهما يحدث الفعل — فقد يصاحب اليكم بعض الكلام القليل ، وقد يصاحب المسوت بعض الحركة (٤٢) . أما المناقشات عن كون « استطاعة » الكلام باللسان و (استطاعة) المشى بالساقين ، أهما (استطاعة) واحدة أو (استطاعة) من النوع نفسه أم أنهما مختلفتان ، وكذلك عما اذا كان (مكان) أو (محل) الاستطاعة فى الحالين هو نفسه أم مختلف .. مثل هذه المناقشات تجلى فيها القدر نفسه من الاضطراب وعدم انضباط المفاهيم . فإذا كانت الاستطاعة مسألة عقلية (أو ارادية Volitional) كانت الاستطاعة فى الحالتين واحدة ، وإذا كانت الاستطاعة « مادية physical » ، اختلفت طبيعتهما فى كل حالة عن الحالة الأخرى (٤٣) .

ومما أصبح صيغة نمطية للذين ينتسبون لعقيدة القدر (القدريين) هو أن « الاستطاعة » قبل العمل أو الفعل ، وهى فكرة مرتبطة بفكرة اللحظات أو الأزمنة الآتية ذكرها (٤٤) ، (فالاستطاعة) مقصود بها الاستطاعة (الداخلية) أو « الباطنية » أو « العقلية » على اتخاذ القرار أو التعبير عن الارادة أو الاختيار بين العمل ونقيضه ، وهذا ينتهى الى اللحظة الأولى أو الزمن الأول ، ومن هنا لا بد أن يسبق الفعل . أو لا بد أن يكون شرطا لحدوث الفعل الذى ينتهى — كما أسلفنا — للحظة الثانية أو الزمن الثانى .

وبصرف النظر عن فكرة الأزمنة أو اللحظات — وهى فكرة مثمرة ، لم يكن لدى أبى الهذيل الا القليل ليقوله عن الموضوعات الأخرى التى تناولها فى مبحثنا هذا . فقد كانت اهتمامه — فى المجالب الأعم — بالجوانب المادية أو العملية أو الفيزيقية وفى الميتافيزيقا (فى مجال ما وراء الطبيعة) (*) ، ولم يكن اهتمامه بالممارسات أو التطبيقات الدينية فى الحياة ، وذلك اذا لم تكن المصادر المتاحة عنه قد بالغت .

والمعتزلة — بوجه عام — يوقنون أن الله هو القوى القادر وأنه مصدر كل قوة ، لكن عند الخوض فى التفاصيل نجد بعضهم يشير لبعض

(*) النم : in physics, or at least in the physical side of metaphysics.

الحدود أو القصور في قداسته (سبحانه) فأبو الهذيل ومعه آخرون يؤمنون بقدرة الله على فعل الشر لكنه — أى الله — على المستوى العملى أو الفعلى — لا يأتى بشر بسبب حكمته ورحمته ، بالإضافة الى أن الاتيان بالشر نقص وقصور ، وتعالى الله علوا كبيرا عن النقص والقصور ، ومن هنا فمن غير الممكن أن نقصور أو نفترض أن الله يأتى بشر (٤٥) .

وبصرف النظر عن الشر ، وبصرف النظر عما عهد الله به للبشر ، فقد حدثنا أبو الهذيل عن قصور في قدرة الله ، أو — على الأقل — في مقدراته *objects of power* التى لا بصفها بأنها لا نهائية وإنما عرضة للفناء أى أن لها نهاية ولها حدوداً (٤٦) . وهو في هذا متأثر بالجهمية الذين فسروا الآية الكريمة (هو الأول والآخر) باعتبارها انكاراً لمشاركة المخلوقات لله فى الخلود (أو السرمدية أو اللانهاية) وعلى هذا فلا بد من فناء كل ما سوى الله (٤٧) . وهذه النقطة التى نظرها أبو الهذيل متداولة بين علماء التوحيد المسلمين الآخرين (٤٨) .

ويبدو أن التلاميذ المباشرين لأبى الهذيل كانوا أقل اهتماماً من استاذهم بالقضايا المتعلقة بالدين العملى (الجانب التطبيقي للدين) وكان أبو الهذيل — كما هو معروف — قليل الاهتمام بهذا الجانب . ولم تتناول المراجع القضايا المطروحة هنا من وجهة نظر هشام بن عمرو الفوطى ، اللهم الا رفضه لفكرة الأزمنة أو اللحظات الآنف ذكرها ، وقد عارض استاذة — بمرارة — فى مجالات أخرى .

وكان لأبراهيم بن سيار النظام (بتشديد الظاء وفتحها) اتهامات ميتافيزيقية مختلفة أدت به الى الاتفاق مع أبى الهذيل فى خطوط التفكير الأساسية الا أنه فى بعض الأمور — على أية حال — انتقد فكرة اللحظات أو الأزمنة التى عرض لها أبو الهذيل ونقدها ، وهذا لا يعنى رفضه لها بل لقد قبل بها . وقد رفض النظام أن يكون لله (سبحانه) القدرة على الاتيان بالشر ، بينما اعتقد آخرون أن لله القدرة على الاتيان بالشر لكن لا يستطيع استخدامها ، ومن الممكن أن يكون اعتقاد النظام فى هذه الفكرة راجعاً الى الاعتراض الميتافيزيقى على اثبات الكمونية Unrealizable Potentiality (٤٩) (*) .

(*) لتوضيح فكرة الكمونية منقل عن الشهرستانى قوله ان من مذهب النظام « أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معسدين »

وعلى أية حال ، فمن الواضح أن النظام كان واحداً من أكبر المعتزلة عقلانية ، فالله لا بد أن يفعل ما هو أفضل للبشر ، والله لا بد أن يدخل الناس الجنة أو النار وفقاً لمبادئ عادلة (٥٠) ، ومن هنا يصبح العقل حقيقة — هو المهيمن على الكون ، لكن قضية العلاقة بين الله والعقل لم يجر التعرض لها .

ويبدو أن النظام هو أول من تناول مسألة أنه ليكون للإنسان حرية الاختيار الخالصة لا بد أن يكون أمامه اقتراحان (أو خياران) أحدهما يدعو للاستمرار في (هذا العمل) والآخر بدعوه للكف عن القيام (بهذا العمل) (٥١) . أن في هذا إشارة للفرق بين الإسلام في مرحلته المبكرة ، وبين الغرب المعاصر ، بحيث لم يقدر قط لهذه الأفكار المعتزلية الغربية أن تنمو في نربة إسلامية (٥٢) .

{ — بشر بن المعتز

بينما كان أبو الهذيل والنظام في البصرة يضعان الأولويات الفلسفية في اعتبارهما عند تعرضهما لقضايا الشر والجبر وغيرهما ، كان بشر بن المعتز المؤسس الشهير لمدرسة بغداد المعتزلية وأتباعه هناك (في البصرة) يتداولون فيما بينهم هذه القضايا نفسها لكن من جوانب أقرب إلى الأبعاد الدينية والأخلاقية ، وكان تناول بشر أكثر بساطة ، ولم يتناول بالذكر إطلاقاً عقيدته فيما يتعلق بالعقل أو (السببية) Reason بل على العكس ، فانه يبدو واضحاً أنه منهسك بالاعتقاد التقليدي الذي مؤداه أن الله سبحانه على كل شيء قدير وهو مالك الحياة

== ونباتاً ، وحيواناً ، وانساناً . ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكرم بعضها على بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكائدها دون حدوثها ووجودها . وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والطهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين » . ص ٥٦ / ج ١ .

والموت ، وأنه مكن الانسان ومنحه الاستطاعة أو السيطرة على أمور كثيرة (٥٣). وكان عقل بشر من الدقة بمكان ، حتى انه فرق بين ما هو مؤقت أو زائل والأولية المنطقية وان لم يتمكن من ايجاد المصطلحات الكافية لصياغة فكرته هذه . أو بتعبير آخر ، كانت فكرته هذه تعوزها الصياغة المحكمة (٥٤) ، وفيما يتعلق بجانبى ارادة الله كجزء من ذاته (جوهره) وكجزء من عمله (نشاطه) ، من الممكن أن يكون بشر مع الفصل بين الصفات العملية لله سبحانه وصفات الذات أو الصفات الجوهرية (*) (٥٥) .

لقد شغل بشر نفسه بتحليل النشاط الانساني وأدى به هذا الى الوصول الى فكرة (التولد) أو (الفعل المتولد) وهى فكرة حققت شهرة كبيرة . ويمكن استخدام العبارة الانجليزية التالية للتعبير عن هذه الفكرة generated or secondary effects أى الاثر الناتج عن الفعل الأول ، أو الأفعال الناشئة عن الفعل الأول ، وهى فكرة تعنى أن ما تولد عن فعل الانسان هو من فعل الانسان أيضا (٥٦) . ومن الممكن أن تكون هذه الفكرة تصحيحاً لوجهة نظر معمر الذى كان أستساذا لبشر (٥٧) . فمعمر — بسبب تأثير الفلاسفة غير المسلمين ، ربما الفلاسفة اليونانيين — اعتقد أن الحوادث accidents (اللفظ الاصطلاحي الوارد فى المصادر الاسلامية هو الأعراض — المترجم) التى تلازم مسادة ما أو جوهرأ ما substance (اللفظ الاصطلاحي الوارد فى المصادر الاسلامية هو الأجسام — المترجم) هى من عمل هذه المادة أو الجوهر أو الجسم سواء بحكم الطبيعة أو الاختيار ، وهذا يعنى أنه عندما يقذف شخص (س) حجراً ليصيب به (ص) ، فان طيران الحجر هو من « فعل » الحجر نفسه ، والاصابة والالام من فعل جسد (ص) ، وهذا على عكس ما يعتقد به بشر (٥٨) فليران الحجر ، والجروح الحادثة والأورام الناتجة والآلام ، كل هذا متولد من فعل (س) وهو تناقض الحجر .

وربما أفرط بشر في تطبيق فكره التولد أو الفعل المتولد ، هذه ، وتضم قائمة الأمثلة التي ضربها : طعم الفالودج « وهو نوع من الحلوى » بعد خلط مكوناته معا ، السرور الناتج عن أكل شيء ما ، الإدراك بفتح العيون ، كسر اليد أو القدم بسبب السقوط ، وصحة اليد وسلامتها وكذلك القدم بسبب الوضع السليم للعظام (٥٩) .

والنقد الموجه لهذه الأقوال يجب ألا يعمينا عن حقيقة أن هذه الأفكار تؤكد — بشكل أساسي — على (قدرة) الإنسان أو (استطاعته) أن « يدير » أو « يهيئ » أو « يسيطر » وأن « يتخذ القرار » أو أن « يختار » أو أن « يقرر » ليس فقط فيما يتعلق بجسده ، إنما أيضاً فيما يتعلق بمجريات الأحداث في « العالم الخارجي » أو في « العالم الخارج عن ذاته » أو « فيما وراء جسده » . حقاً ، فإنه بصرف النظر عن الاضطراب المحتمل حدوثه بين « الخلق Creating » وتهيئة الأسباب أو العلل Causing (وقد يكون هذا الاضطراب ناشئاً عن أن اللفظة فضفاضة أو بتعبير آخر : ناشئاً عن عدم استخدام عبارات محكمة فإن هذه الفكرة مقبولة تماماً للعقل الأوربي (الغربي) وهي فكرة واضحة وتبدو منطقية . ومع هذا فمهما يدعو للدهشة أن الاعتراض على هذه الفكرة ظهر بين المسلمين) .

وعلى أية حال ، فلا بد أن نذكر أن الفكرة العامة المتعلقة بالنشاط البشري التي تضمنتها النظرية لم تكن مرضية ، فرغم أن بشراً يرى أن الإنسان مكون من جسد وروح (٦٠) إلا أنه تعامل مع جانب واحد فقط رأى أنه هو الكامن وراء أفعال البشر ، « فالاستطاعة » أو « القدرة » في رأى بشر لا تنطوي إلا على الصحة وسلامة الأعضاء والبراءة من العجز (٦١) (*) فالجانب الفيزيقي أو الخارجي — على النحو نفسه — يبدو أنه هو أساس التفرقة بين ما هو « مولد generated »

(*) النص بأسلوب المصادر الإسلامية ، كما ورد في الشهرستاني . « أن الاستطاعة هي سلامة البدن وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات ، وقال : لا أقول يفعل بها في الحالة الأولى ولا في الحالة الثانية ولكني أقول : الإنسان يفعل ، والفعل لا يكون إلا في الثانية — (المترجم) » .

وما هو « غير مولد » فالفعل المولد أو المتولد هو فعل خارج سلطان البدن goes beyond the agents body . (٦٢) .

وبتعالقنا مع هذا الاتجاه ، نجد بشرا يعارض تفرقة أبي هذيل بين الجوانب المادية (الخارجية) للنشاط البشرى من ناحية والجوانب العقلية (الداخلية) من ناحية أخرى ، وفقا لما جرى التعبير عنها في سياق فكرته عن « اللحظات » أو « المراحل » والعقيدة التي تجعل الإرادة البشرية أمرا ضروريا (*) (٦٣) .

(*) لمزيد من التوضيح نورد هنا نص ما ورد في مقالات الاسلاميين عن « اللحظات » أو « المراحل » ، وما ذكره عن الفعل المولد أو المتولد
« واختلفت المعتزلة هل يقال : الانسان قادر في الأول أن يفعل أو أن يفعل في الثاني ؟ على سبعة أقاويل :

(١) فقال « أبو الهذيل » : الانسان قادر أن يفعل في الأول ، وهو يفعل في الأول والفعل واقع في الثاني ، لأن الوقت الأول وقت يفعل والوقت الثاني وقت فعل .

(٢) وحكى عن « بشر بن المعتز » أنه كان يقول : لا أقول بفعل في الأول ولا أقول بفعل في الثاني ، ولا أقول قادر أن يفعل في الأول ، ولا أقول قادر أن يفعل في الثاني ، وذكر القدرة مضمرة مقدور (؟) عليه يستحيل (؟) كونه مع القدرة عليه ، وذكر العجز مضمرة معجوز (؟) عنه يستحيل كونه مع العجز عنه ، ولسنا نقول أيضا . عاجز في الأول أن يفعل في الأول ، أو أن يفعل في الثاني .

(٣) وقال « النظام » وأكثر المعتزلة . أن الانسان قادر في الوقت الأول أن يفعل في الوقت الثاني ، وأنه يقال قبل كون الوقت الثاني . أن الفعل يفعل في الوقت الثاني ؛ فإذا كان الوقت الثاني قد (؟) فعل فالذي قيل يفعل في الثاني قبل الثاني هو الذي (قيل) فعل في الثاني إذا حدث الوقت الثاني .

(٤) واختلف هؤلاء ، فقال قائلون منهم : أن الانسان يقدر في الحال الأولى أن يفعل في الحال الثانية ، فإذا حل العجز في الحال الثانية علمنا أنه لم يكن قادرا في الحال الأولى أن يفعل في الحال الثانية .

(٥) وقال أكثرهم . أن الانسان قادر أن يفعل في الحال الثانية حل فيها العجز أو لم يحل ، وخلق (؟) العجز في الوقت الثاني لا يخرج القدرة أن تكون قدرة عليه أن لم يعجز ؛ فهو قادر أن يفعل في الحال الثانية وإن حل العجز فيها على شرط ، والشرط هو أنه قادر عليه أن لم يعجز .

(٦) وقال قائلون : هو قادر في الحال الأولى أن يفعل في الحال الثانية ، وإن عجز في الحال الثانية فالفعل واقع مع العجز ، وليس بعجز عنه ، ولم يقل هؤلاء على الشرط الذي قاله حكينا قولهم قبل .

(٧) وحكى « برغوث » أن قوما منهم يقولون . أن الآفة ان كانت تحمل في الحال =

لقد تناول بشر فكره قدرة الله وهيئته الشاملة بشكل أكثر جدية مما أخذها به سائر المعتزلة ، حتى أنه ليبدو وقد استخدمها بشكل أكثر دقة في معالجة قضية (الشر) فلأن الله قادر ومهيمن فهناك دائماً ما يجعله يفعل ما هو أفضل (وبالتالي يعزف عن الشر) فما دام (جوده) و (كرمه) سبحانه لا ينفد ، وما دام (جوده) و (كرمه) بلا حدود ، فمما لا يعقل أن نتوقع أن هناك ما هو أفضل مما يفعله الله ، فالخيرة فيما اختاره الله للبشر في دينهم (ودنياهم) ، والله القادر هو الذي يبعد عن البشر كل (عجز) أو (عدم استطاعة) تحول بينهم وبين تنفيذ أوامره واجتناب معاصيه . وبشكل عام ، فالله سبحانه ليس مضطراً لفعل (ما هو أفضل) بالنسبة للبشر (فالله سبحانه قادر على كل شيء) (٦٤) . ومن آراء بشر أن الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ولو فعل ذلك كان ظالماً إياه إلا أنه لا يستحسن أن يقال ذلك في حقه ، بل يقال لو فعل ذلك كان الطفل بالغا عاقلاً عاصياً بمعصية ارتكبها مستحقاً للعقاب (٦٥) ، وهذا كلام متناقض . ومن آرائه أيضاً أن عند الله لطفاً لو أتى به لآمن جميع من في الأرض إيماناً يستحقون عليه الثواب استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده وأكثر منه . وليس على الله تعالى أن يفعل ذلك بعباده ولا يجب عليه رعاية الأصلح لأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح ، فما من أصلح إلا وفوقه أصلح ، وإنما عليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويزيح العلل بالدعوة والرسالة (٦٦) ، والمفكر قبل ورود السمع يعلم الباري تعالى بالنظر والاستدلال (٦٧) .

٥ - المدرسة البغدادية في مرحلة لاحقة

بينما كان بشر بن المعنمر لا زال بتحريك في نطاق الأفكار القرآنية — إلى حد كبير ، ووجدنا أن أبا موسى المردار الذي أتى بعده ينهج النهج

== الثانية كان الانسان في الاولى عاجزاً عن الفعل في الثانية بسببه ، وإن كانت فيه استطاعة .

(١) وقال « عباد » (١) : أقول ان الانسان قادر أن يفعل في الثاني ... » .

ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .

(*) نقلنا الأفكار الخاصة باللطف والأطفال والكفار مباشرة من الملل والحل للشهرستاني حيث المعاني أوضح . وهي المعاني التي يريدنا المؤلف . راجع الشهرستاني ، ج ١ ، ص ٦٤ - ٦٥ .

نفسه فائناً نلمس تغيراً عظيماً في الجيل التالي من معتزلة بغداد (معتزلة المدرسة البغدادية) ، فمن بين الجعفرين والإسكافى وهم من تلاميذ المردار ، كان جعفر بن مبشر أقلهم جميعاً من حيث التأثير بمدرسة البصرة المعتزلية . أما جعفر الآخر (جعفر بن حرب) والإسكافى فقد تأثرا بأبي الهذيل والنظام تأثراً كبيراً ، بل لقد قيل أنهما كانا من تلاميذ النظام (٦٨) .

(أ) جعفر بن حرب

ربما كان جعفر بن حرب (المتوفى ٢٣٦ هـ) أكبر في السن قليلاً من الإسكافى (المتوفى ٢٤٠ أو ٢٤١ هـ) ، وكان جعفر بن حرب هذا أقرب في رؤيته — يقيناً — لرؤية مبشر ، فهو الوحيد من بين المعتزلة الذى قبل أفكار مبشر عن (لطف) الله favours God مع تعديل مهم . فبلطف الله يصبح الكافر مؤمناً لكن إيمانه في هذه الحال لا يستحق عليه نفس الثواب الذى يحصل عليه من آمن بغير لطف (٦٩) فجعفر بن حرب : يرى أن اللطف نوع من العون والمساعدة . لذا فهناك تفضيل لمن يعمل الصالحات بجهده (بدون لطف) .

لقد أصبح الفرق بين العمل (الاختيارى) والعمل الإجبارى أكثر وضوحاً ، وفي ضوء هذا يمكننا فهم ما أحدثه جعفر بن حرب من تعديل في أفكار مبشر (٧٠) (*) .

(*) لتوضيح الفكرة أكثر نوردنا بالفاظ الأشعرى :

« ... واختلفوا في اللطف ، على أربعة أقاويل :

(١) فقال « مبشر بن العتمر » ومن قال بقوله : عند الله — سبحانه — لطف لو فعله ، بمن يعلم أنه لا يؤمن لامن ، وليس يجب على الله — سبحانه — فعل ذلك ، ولو فعل الله — سبحانه — ذلك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الإيمان الذى يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع علمه ، وليس على الله — سبحانه — أن يفعل بعباده إصلاح الأشياء ، بل ذلك محال ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الإصلاح ، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو إصلاح لهم في دينهم ، وأن يزيح عنهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كلفهم ، وما تيسر عليهم مع وجوده العمل بما أمرهم به ، وقد فعل ذلك بهم ، وقطع عنهم .

(٢) وكان « جعفر بن حرب » يقول : إن عند الله لطفاً لو أتى به الكافرين لآمنوا . اختيار إيماناً لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقونه مع عدم اللطف إذا آمنوا =

هذه حقاً ما يمكن أن ننظر اليها كبداية المرحلة الرومانسية عند معتزلة بغداد (مدرسة المعتزلة البغدادية) — انها المرحلة التي حاولوا فيها اخضاع حقائق الحياة لأفكار افراضية عما ينبغى أن يكون عليه الحال (اخضاع الواقع لأفكار مثالية) . وقد تخلى جعفر بالفعل عن الحل الذي ارتآه بشر لقضية الشر ، واتبع فكرة النظام في هذا الموضوع ، أو لنقل على الأقل ان جعفر ، كان قد أصبح على وعى بأن عقيدته في « لطف » الله تتعارض مع أفكاره الأخرى فتخلى عنها . فلم يعد ينظر للخير باعتباره على درجات لا نهاية لها . وقد كان النظام يلحق تلاميذه وجود سيء من القصور في طبيعة الخير فانت لا تستطيع أن تؤكد ازاء شيء ما انه هو « الأفضل » على الإطلاق أو انه هو الخير الخالص ، أما الله سبحانه فهو القادر على فعل ما لا نهاية له من الأشياء التي يمكن وصفها جميعاً بأنها « خير » أو على مستوى واحد من الخير ، أو أنها خيـر بدرجة واحدة أو بالدرجة نفسها (٧١) . واعتقد جعفر على النحو نفسه أن الله يفعل ما هو « أفضل » What's best فقد بوا الإنسان أفضل المنازل وأعلاها فأناط به الواجبات وأعطاه منزلة المكافأة أو الجائزة أو النواب mansion of reward (٧٢) فالأفضل للإنسان أن يكلف بفعل الخيرات وأن يمنحه الله الاستطاعة للقيام بها . وأن يكافأ — أن هو فعل — بدخول الجنة — فهذا أفضل له من أن يتفضل عليه بإدخاله الجنة دون سبب أو دون استحقاق منه لذلك . والشر أيضاً قد تم شرحه من وجهة نظر شبيهة بوجهة النظر هذه بالنسبة للإنسان الذي يستخدم (الاستطاعة) أو القدرة الممنوحة له . لقد جرى التركيز بشدة — كما

— والأصلح لهم ما فعل الله بهم ، لأن الله لا يعرض عباده الا لأعلى المنازل وأشرفها ، وأفضل الثواب وأكثره .

ونذكر عنه أنه رجع عن هذا القول الى قول أكثر أصحابه .

(٣) وقال جمهور المعتزلة . ليس في مقدور الله — سبحانه ! — لطف لو فعل بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده ، وأنه لا لطف عنده فعله بهم لآمنوا ، فيقال يقدر على ذلك ولا يقدر عليه ، وأنه لا يفعل بالعباد كلهم الا ما هو أصلح لهم في دينهم ، وادعى لهم الى الفعل بما أمرهم به ، وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون اليه في أداء ما كلفهم أداءه اذا فعل بهم اتوا بالطاعة التي يستحقون عليها ثوابه .

المقالات ، ص ٢١٣ .

في حالة أفكار مشابهة في الفكر الغربي المسيحي — على قدره الانسان على دخول الفردوس (الجنة) بنفسه (دون عون من أحد) .

ويظهر تأثير أبي الهذيل في قبسول جعفر لفكرة « اللحظات moments » أو « المراحل » أو « فكرة الأول والثاني » وما انشعب منها أو ما يعد نتيجة طبيعية لها — عقيدة الارادة الاجبارية (الارادة الاضطرارية necessitating will) ؛ لكنه عندما يقسول ان « الاستطاعة » أو « القدرة » تكون مطلوبة عندما توجد الأعمال بالفعل When the acts exists ، وليس العكس أى أنه — أى الاستطاعة — ليست مطلوبة للعمل وانما لمنع أن يكون الفعل الذى يجرى انجازه بواسطة شخص ضعيف impotent person أمراً خارجاً عن نطاق المعقول (وبتعبير آخر لقد ذكر أن الاستطاعة ليست مطلوبة للعمل ، حتى لا تنفى نسبة الأعمال التى يقسوم بها ضعفاء » غير مستطيعين « لأصحابها) . أنه عندما يقول ذلك فلا يسعنا الا أن نشك في أنه لم يتخلص تماماً من الفكرة الفيزيائية للنشاط (العمل البشرى) التى آمن بها بشر ، وأنه — أى جعفر — لم يدرك تماماً الفرق بين الجوانب الفيزيائية physical والجوانب العقلية (المعنوية) mental (*) (٧٣) .

(*) لغموض فكرة الارادة الاضطرارية نورد هنا النص العربى من مقالات الاسلاميين (أسماء الارادة الموجبة) .

« ... هل الارادة موجبة لمرادها ؟ »

واختلفت المعتزلة في الارادة . هل تكون موجبة لمرادها أم لا ؟

(١) فقال « أبو الهذيل » و « ابراهيم النظام » و « معمر » و « جعفر بن حرب » و « الاسكافى » و « الأدمى » و « الشحام » و « عيسى الصوفى » الارادة التى يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها .

وزعم « الاسكافى » أنه قد تكون ارادة غير موجبة ، فإذا لم توجب وقع مرادها فى الثالث .

(٢) وقال « بشر بن المعتمر » و « هشام بن عمرو القوطى » و « عباد بن سليمان » و « جعفر بن مبشر » و « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » الارادة لا تكون موجبة .

(٣) وأجاز أكثر الذين قالوا بالارادة الموجبة أن يمنع الانسان من مرادها =

وقد تجنب جعفر فكرة أن الله سبحانه قادر على فعل الشر (٧٤) إلا أنه على كل حال اكتفى بأن يقرر (في السياق العام للفكر المعتزلى عن الاستطاعة البشرية أو القدرة البشرية) بأن الله قادر على فعل العدل ومضاده . والحق وضده (٧٥) . وما هو مربك منطقياً في قضية ما اذا كان يمكن أن يقال أن الله القدرة على فعل الشر بينما جرت البرهنة على أنه سبحانه لم يفعله ، ربما كان هذا نتيجة النقد الموجه للنظام (رغم أن جعفر أيضاً قد تجادل وثناع شخصياً مع القائلين بوجود مبدئين هما الخير والشر (qualists) (٧٦) والمناقشات المتعلقة بالشخص الممنوع أو المحبوس أو المقيد أو الذى أجبره آخرون على عدم الحركة هل هو قادر أم لا ، ربما كانت — أى هذه المناقشات — مرتبطة بهذه النقطة ، فجعفر يرى أن « القدرة » أو « الامكانية الكامنة » potentiality ، تظل موجودة حتى لو جرى منعها من الخروج الى حيز التنفيذ تماماً كالشخص الذى أغمض جفنيه فهو مبصر رغم أنه لا يرى (٧٧) (*) .

(ب) الاسكافى :

ربما كان أبو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافى أصغر قليلاً من جعفر ابن حرب ، وكان متفقاً معه في كثير من الأمور كما كان أقل اتفاقاً مع بشر ، وكان الاسكافى أكثر تأثراً بالنظام .

(٤) وحكى « الحسين بن محمد التجار » أن قوماً ممن قالوا بالارادة الموجبة قالوا . أن يحوز أن يمنعه الله من المراد ، وذلك أن الموت لا يكون إلا ^{بشيء} معارضة ، فإذا أراد أن يفعل الانسان فى اقرب الاوقات اليه لم يجز أن يموت فى توقيه ؛ لأنه لا يموت الا معارضة ، وليس يحوز أن يريد فى حال المعارضة أن يفعل فى الثانى ؛ لأن حال المعارضة لا رجاء فيها لأن يبقى فيحدث الارادة أن يفعل فى الثانى .

قال . ولم يجيروا فناء الجوارح فى الثانى ، اذا أحدث الارادة فى الحال الاول ، ص ١٠٠ .

(*) نص ما ورد فى مقالات الاسلاميين فيما يتعلق بهذه النقطة :

« .. واحتلفت المعتزلة فى الممنوع . هل هو قادر أم لا ؟ على أربعة اقوال ، فقال قائلون اذا منع الانسان بالمس بالقيد ، ومن الخروج من البيت بعلق الباب فهو قادر على ذلك مع المنع بالقيد وعلق الباب ، فالمنع لا يضاد القدرة . وقال آخرون القدرة فيه ولكن لا نسقيه قادراً على ما منع منه ، وقال قائلون بل نقول انه قادر اذا حل وأطلق وقال جعفر بن حرب الممنوع قادر وليس يقدر على شيء كما أن المطبق جفنه بصير ولا يبصر .. » ص ٣١٨ .

وقد حاول — بشكل واضح — أن يقدم تفسيراً جديداً لعقيدة (أو لفكرة) الآثار أو الأفعال المتولدة بما يتفق مع وجهات نظر أبى هذيل . كما تقبل فكرة « اللحظات » أو « المراحل » رغم أنه شارك جعفر في فكرته المضطربة عن غياب « القدرة » أو « الاستطاعة » عند حدوث الفعل (٧٨) . وقد اتخذ خطوة أكثر تقدماً بتعريفه للفعل المتولد فلم يجعله مرتبطاً بالجانب الداخلى أو العقلى للفعل البشرى (٧٩) ، وقد أداه هذا الى تعديل الارادة المجبرة أو الاضطرارية *necessitating will* ، لأنه رأى أن بعض التأثيرات التى يريدّها الانسان ويسمى اليها (يقصدها) يمكن أن تتحقق بقدرة الانسان (باستطاعته) ، بينما هناك أشياء أخرى يريدّها ويسمى اليها لكنها خارج نطاق استطاعته *beyond it* وهذه الأخيرة ليست « محيرة » بالطريقة نفسها التى عليها السابقة (أى التى يمكن أن تتحقق بقدرة الانسان) (٨٠) .

لقد أصبحت قضية (الشر) أكثر إلحاحاً ، ربما بسبب الهجوم الذى قاده الثنويون *dualists* . وقد هاجم نقاد من المعتزلة جعفر ابن حرب لتأكيدده على أن الله سبحانه أراد أن يكون الكفر مخالفاً للإيمان . وبالتالي فإن أراد الله الكفر (أن يكون) (٨١) وفي هذا فهو يشبه تماماً الاسكافى الذى ذهب الى عدم ربط الشر بالله سبحانه بالقول بأن الأشياء إما أنها « طيبة » وإما « سيئة » أى إما « خيراً » وإما « شراً » بحكم طبيعتها هى وليس لأن الله أرادها أن تكون « شراً » أو « خيراً » أو « حسناً » أو « سوءاً » (٨٢) . وربما زامن رأيه هذا شرح جعفر للشر باعتباره نتيجاً ^{تأثيراً} لاساءة الانسان استخدام « الاستطاعة » أو « القدرة » التى فيها الله له . ومع هذا ، ظلت مشكلة الآلام التى يعانىها « الأطفال » و « الدواب » بدون حل . وربما كانت مشكلة ما يعانىها الأطفال من آلام قد ظهرت للمرة الأولى عند الخوارج الذين شغلتهم هذه القضية . فقال بشر أن الأطفال يعانون لكن الله يعوضهم بالجنة فهم لا يمكنهم تذوق معنى السرور والسعادة (الجنة) إلا اذا كانوا قد عرفوا معنى الألم لكن الله ليس مجبراً على فعل ما هو أفضل (٨٣) *but God was not obliged to do what was best.*

وعلى أية حال ، فعندما يعتقد شخص ما أن الله يفعل ما هو أفضل (ما هو أصلح) يصبح الأمر أكثر تعقيداً فحل المشكلة كما ارتآها بشر

هو أن معاناة الأطفال هي نوع من العقاب المتوقع عن خطايا ربما كانوا سيقترفونها لو كبروا فإله يعلم ما سيكون — ومثل هذا الحسل — هو بدوره لا يساعدنا كثيراً في حل المشكلة .

أما وجهة النظر التي شاعت في وقت لاحق فهي أن الله سبحانه -سمح بمعاناة الأطفال واحساسهم بالألم حتى يتعظ الكبار ؛ ولأنه سبحانه يعلم انه بهذا يكون (غير عادل) فقد عوضهم عن هذا الألم بإدخالهم الجنة (بإسعادهم by giving them pleasure) وهذا القول يثير مزيداً من القضايا — على أية حال — فإذا كان الأمان الأبدي (أو السعادة الأبدية) هو سمة الفردوس ، وإذا كانت الفردوس جزاء على أعمال الطاعة الصادرة عن انسان مسئول ، فإن دخول الأطفال الجنة للسبب الآنف ذكره لا يمكن أن يكون الا بفضل (بتفضل) من الله (٨٥) وليس نتيجة جهد بشري مسئول ، وهذه الخلافات توضح بجلاء أن الأسباب المنطقية أو أن المنطق البشري بدأ يبدو غير كاف لتفسير هذه الأمور . بل اننا نلمح استفهامات أعمق كامنة في زوايا هذه المسائل ، فماذا عن الأطفال الذين لم يدعمهم أحد الى الاسلام ، اليسوا يدخلون الجنة كالمسلمين المؤمنين ، بدون سبب واضح ، فكيف نفسر ذلك ، وكيف يدخل الله اناساً الجنة دون أن يمروا بتجربة أرضية ، أو دون أن يتعرضوا لامتحان في الحياة الدنيا ؟

وقضية معاناة البهائم brute beasts هي قضية دينية مثيرة رغم انها أيضا توضح بعض المسائل الأخرى المهمة . والنظرة العامة هي انه لا بد لها — أي للبهائم — من مكافأة على معاناتها فإله سبحانه لا يدخلها النار ، ولا يعاقبها عقاباً أبدياً فهي غير مكلفة . واعتقد بعض علماء الكلام انه لا يمكنهم الا القول بأن الله يؤمنهم ؛ لكنهم لا يعرفون كيفية ذلك ، وهل يكون ذلك في الحياة الدنيا أم الآخرة . وبالنسبة للحيوانات التي ترعى (في المراعى) من السهل أن نتخيل أن الله سبحانه وهبها أفضل المراعى لترعى فيها في الجنة ، لكن مشكلة الحيوانات المفترسة (التي يصطادها الصائدون) أكثر تعقيداً ، فهناك من يتوقف في شأنها (أي لا يبدي رأياً بشأنها) وهناك من يرى أن الله سبحانه

لبعضها من بعضها الآخر . وأكثر الآراء طرافة هي الفكرة التي قال بها جعفر بن حرب والاسكافي وهي أن الحيوانات المفترسة بعد أن يعنف الله منها (سواء أكان في الدنيا أم في الموقف Stopping place) فإنه سبحانه يرسلها إلى جهنم لا ليعاقبها وإنما ليعاقب بها الكفار والأشرار ، دون أن يصيبها — أي هذه الحيوانات المفترسة — عذاب في جهنم ، رغم وجودها هناك ، فليس من العدل تعريضها للعذاب وهي غير مكلفة (٨٦) . وإذا كان الأمر كما يعتقد المعتزلة من أن الله سبحانه لا يمكن أن يفعل ما يؤذي (أو يضر) أي كائن على الحقيقة (٨٧) (*) ، وإذا كان عقاب ما على الشر في جهنم يضرهم (أو يؤذيهم) كما هو مفترض ، فالمسألة لا تخلو من تناقض . وقد واجه الاسكافي هذه المشكلة بقوله أن العقاب في جهنم هو خير على الحقيقة كما أنه مفيد وعدل ورحمة . فالله رعوف بعباده ، فبينما يعاقب من استحق العقاب في جهنم فإنه يكبح كفرهم (٨٨) وثمة تبرير آخر لعقاب الكافرين في نار جهنم وهو أنه تحذير للمتمسكين بكفرهم في الحياة الدنيا (٨٩) . ووفقا لهذا الرأي ، فإن هؤلاء الذين يعاقبهم الله ليكونوا عبرة لغيرهم (لتحذير غيرهم) هم في الواقع يلقون معاملة غير عادلة إذا قارناهم بأولئك الذين يحذرهم الله ، ومن هنا فإن العالم كله لم يخلق في الحقيقة إلا لصالح أولئك الذين دخلوا الجنة (أهل الجنة) . ومثل هذا القول لا يمكن الدفاع لكنه ينسذر بسقوط محاولة تقديم تفسير عقلي للأمور .

(ج) الكعبي :

بصرف النظر عن الروايات عن وجهات نظر « المعتزلة البغداديين » أو « بعضهم » بشكل عام (سنتحدث عن بعضهم في القسم التالي) لم نسمع الا قليلا من المناقشات الأخرى في بغداد عن الموضوعات التي تهمنا في هذه الدراسة ، فكان الخياط زعيم هذه المدرسة في حوالى نهاية القرن الثالث منشغلا بقضايا أخرى . وكان خليفته أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي (توفي ٣١٧ هـ أو ٣١٩ هـ) الذي كانت أبرز ملامح

(*) راجع النص في مقالات الاسلاميين للأشعري ، ج ٢ ، ص ٢١٨ .

تفكيره هو محاولة تقليص صفات الذات الالهية في العلم والقدرة — يقال ان فكرته في الاستطاعة البشرية (القدرة البشرية) كانت ذرية جزيئية atomistic (٩٠) (*).

فليس هناك « استطاعة » بشرية أو « قدرة » بشرية يمكن ارجاعها الى لحظتين moments (مرحلتين) وانما كل فعل يتم ظهوره (أو خلقه) في لحظته (مرحلته) الخاصة به ، وبشكل منفصل عن لحظة الفعل الآخر أو لحظته . ومن هنا فهناك « قدرة » جديدة أو « طاقة » أخرى تظهر (تخلق) في اللحظة (المرحلة) الثانية وهي اللحظة (أو المرحلة) التي يكون فيها الفعل قد تم بالفعل ، وقد تحاشى الكعبي تناول الفعل الموحد (الفعل المتداخل) وكذلك المعجز ، تماماً كما فعل سلفاه : جعفر بن حرب والإسكافي .

وهذه النظرة الجزيئية (أو الذرية أو التي تتناول لحظات الفعل بشكل منفصل) ليست جديدة لكن الجدير بالملاحظة انه كان ينبغي أن تعتبر هذه الفكرة منطلقاً أو أساساً في مجال التولد — لأن عقيدة الأفعال المتولدة التي انطلقت من بغداد ربما كانت قد خطت الخطوة الأبعد حتى ان علماء الكلام المسلمين حاسوا في فكرة السببية في هذا العالم ، أو بتعبير آخر فهم العالم من خلال العلة والمعلول . فقبل حوالي قرن قبل الكعبي كان النظام — على سبيل المثال — يعتقد انه قد تم خلق كل موجود أو كيان body في كل لحظة من وجوده (٩١) . وبعد ذلك بفترة غير طويلة ، قال بعض المعتزلة (وفقاً لما يرويه عنهم مناوئوهم)

(*) نص ما أورده الأشعري في مقالات الاسلاميين . « وحكى أبو القاسم البلخي عن هشام بن الحكم انه كان يقوله : محال أن يكون الله لم يزل عالماً بنفسه ، وأنه انما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالماً ، وأنه يعلمها بعلم ، وأن العلم صفة له ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه . ولا يجوز أن يقال في العلم انه محدث أو قديم لأنه صفة والصفة عنده لا توصف . قال . ولو كان لم يزل عالماً لكان المعلوم لم يزل ، لأنه لا يصح عالم الا بمعلوم موجود .

قال . ولو كان عالماً بما يفعله عباده لم يصح المحنة والاختيار وليس قول هشام في القدرة والحياة قوله في العلم ، الا أنه لا يقول بحدوثهما ، ولكنه يزعم أنهما صفتان لله لا هما الله ولا هما غيره ولا هما بعضه ، وانما نفى أن يكون عالماً لما نكرناه وحكى هـاك أن قول هشام في القدرة كقوله في العلم ٠٠٠ ، ج ٢ ، ص ١٤ .

ان (الاستطاعة) المطلوبة لأي عمل توجد قبله (أى مثل هذا العمل) ، ثم تختفى (تتلاشى) بعد ظهور هذا العمل الى حيز التنفيذ . حقيقة أنه قبل أى عمل (أو فعل) كانت توجد « استطاعات » أو « قدرات » لهذا العمل (أو الفعل) ولكل تغيرات محتملة (أو لكل بدائل محتملة أو لكل خيارات محتملة) ، ثم عندما تنقضى هذه اللحظة (أو المرحلة) تظهر « قدرات » أو « استطاعات » لفعل جديد آخر وخيارات أو بدائل أخرى (٩٢) . وثمة رأى متطرف لهذا النوع من التفكير (لهذا الوضع) نسب الى صالح قبة (٩٣) . فقد رفض تماما فكرة الآثار المنولدة generated effects ، فحركة الحجر بعد القذف ليست بأية حال من الأحوال من فعل القاذف ، وانما هى من فعل الله وكان يمكن لله — رغم القذف — ألا تحدث هذه الحركة ، تماما كما أن الله سبحانه — ان أراد — جمع بين الادراك والعمى ، وبين المعرفة والموت . وفى زمن البغدادى (بواكير القرن الخامس الهجرى) كانت وجهة النظر السنية أن الله سبحانه يخلق كل الاعراض accidents التى لا تبقى (٩٤) .

ان فهم أسباب رفض العلية (الأسباب المسببة causation) فى الطبيعة يعد أمراً مهما لفهمنا للإسلام لكنه خارج نطاق بحثنا هذا ، اذ يكفى هنا أن نلاحظ أنه كيف أن تأكيد فكرة « الاستطاعة » البشرية أو « القدرة » البشرية بدأ يضعف بالتدريج (أو بدأ يتلاشى تدريجيا على الساحة الإسلامية) (٩٥) .

٦ — مدرسة البصرة الملاحقة

(أ) عباد :

سرعان ما أثار عباد بن سليمان فى البصرة حوارات ومناقشات تتناول الموضوعات نفسها التى أثارت فى بغداد ، وربما كان عباد هذا قد مات فى منتصف القرن الثالث للهجرة ، وكان تلميذا لهشام بن عمرو الفوطى (بضم الفاء وفتح الواو) الذى قاد المعارضة فى البصرة ضد

أستاذة أبى هذيل . وكان ولعه بالقياسات المنطقية الدقيقة والمربكة يحول بينه — غالباً — وبين الوصول لحلول حقيقية للمشكلات المطروحة .

ومن القضايا التى نهما هنا محاولته شرح العلاقة بين الله سبحانه والبشر باستخدام صياغات للتفرقة أو للفصل بين فكرة (الذات الإلهية) وفكرة (الشر) استقاهما من معمر البصرى كما هو واضح بشكل جلى (٩٦) . فهو يقول انه كما أن الرجل له سلطة (قدرة) على فكرة زوجته عن طفلها ، ألا أنه قد لا يكون له السلطة (أو القدرة) على اقناع الطفل (وهى فكرة معمر) ، كذلك الله (سبحانه) لديه (السيطرة) أو (السلطة) على الحركة (تلك السيطرة أو السلطة التى تجعله سبحانه جاعلا البشر متحركين) رغم أنه سبحانه ليس لديه القدرة على الحركة بذاته ، وعلى النحو نفسه هو — سبحانه — لديه السيطرة على الشر والهيمنة عليه لكنه لا يفعله أو ليس لديه القدرة على فعله . وقد استخدم هذا الفصل أيضا الشحام الذى أصبح زعيم معتزلة البصرة بعد أبى الهذيل ، كما استخدمه أيضاً آخرون عند تناولهم موضوع الكسب acquisition (٩٧) وباستخدام هذه التفرقة أو هذا الفصل ، استطاع عباد أن يؤكد عقيدته في أن الله لا يأتى بشر بأية حال من الأحوال مع أنه على كل شيء قدير (٩٨) وعلى أية حال ، فلا يبدو أنه طور الفكرة الجوهرية التى مؤداها أن الخلق Creation مختلف في نوعه وكيفه عن النشاط البشرى أو الفعل البشرى (*) . وقد أدى به إصراره على أن الله لا يفعل الشر بأية حال من الأحوال الى تفاصيل جعلته ينكر أن الله صنع الكافر لأن الكافر هو مزاج من (الشخص) و (الكفر) والله

(*) نفضل هنا نقل ما نسبته الأشعرى الى عباد ، لدقة الأفكار وحساسيتها وحتى يتأكد القارئ من أمانة الاستاذ المؤلف (وات) — « كل ما يفعله الله صلاح ولا يجوز بأن يكون صلاح لا يفعله » ص ١٦ — « خلق الله الخلق لا لعله » ، ص ٣١٨ .

— « كل أفعال الجاهل بالله كفر بالله » ، ص ٣٣١ .

— « الله قادر على الظلم وقادر على الجور لكنه لا يظلم ولا يجور » ، ص ٢٧٥ .

— « أجمعت المعتزلة الا عبادا أن الله جعل الايمان حسنا ، والكفر قبيحا ، ومعنى ذلك انه جعل التسمية للايمان والحكم بأنه حسن ، والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح ، وأن الله خلق الكافر لا كاهرا ثم كفر ، وكذلك المؤمن ، وأنكر عباد أن يكون الله قد جعل الكفر على وجه من الوجوه ... » .

سبحانه لم يخلق الكفر (٩٩) . وعلى النحو نفسه أنكر أن الله صنع أساس الكفر (١٠٠) وأكثر من هذا ، فهو — على عكس المعتزلة الآخرين — كان يرى أن المرض ، بل وحتى دخول جهنم ، ليس شرا ، فالله ليس شريرا ، ومن زعم أن المرض أو دخول جهنم يعد شرا فهل يقدر على القول بأن الله سبحانه شري . (١٠١) .

وبصرف النظر عن هذا التطرف الذى أوصلته اليه متابعته لفكرته حتى النهاية (وربما أيضاً وفقاً لهذه الفكرة) ، فإن عبادة قاوم الأفكار العاطفية ذات الطابع الانسانى عن الله سبحانه والتي كانت شائعة في بغداد وجنح الى نظرة أكثر واقعية فذكر أن الله خلق العالم بدون سبب (بدون علة) رغم أنه من غير الواضح عنده ما إذا كان خلق العالم لصالح الانسان أم أن خلق العالم بدون هدف على الإطلاق (١٠٢) ، وعلى النحو نفسه فهو يرى أنه ليس من هدف من المعاناة والآلام التى يسببها الله للأطفال ، وأنه لم يعف عنهم (١٠٣) وأنه — سبحانه — يعاملهم يوم القيامة كالذواب اذ يجمعهم ويدمرهم (يفنيهم) (١٠٤) فكل ما يفعله الله صلاح وليس من صلاح لا يفعله (١٠٥) وهذه الفقرة الأخيرة ذات طابع رومانسى لكن تفسيرها يحمل ايضاً بعداً واقعياً « فالله طيب وصالح ، لكن طرائقه — سبحانه — غامضة » .

(ب) الجبائى :

محمد بن عبد الوهاب الجبائى (المتوفى ٣٠٣ هـ) هو تلميذ الشحام وخليفته على كرسى أبى هذيل ، وهو أستاذ الأشعرى ، وقد أعساد لمعتزلة البصرة مكان الصدارة .

ومن اللافت للنظر رد فعله تجاه بعض العقائد التى مالت الى الفصل بين المجالات التى يتجلى فيها فعل الله من ناحية وفعل البشر من ناحية أخرى . لقد كان الشحام قد قبل عقيدة الاكتساب acquisition فقد كرر الصيغة التى قال بها ضار « فعل واحد ، وفاعلان one act two agents » وبتعبير آخر ، ان الحركة الواحدة قد تكون — فيما

يقول — موضوعا لفعل مشترك من الله والانسان فى الوقت نفسه :
الله يخلقها والثانى يكتسبها (١٠٦) (*).

(*) نفضل هنا تلخيص أهم أفكار الجبائى مباشرة من كتاب مقالات الاسلاميين للأشعرى ، مراعين استخدام الألفاظ نفسها ، رغم اعتقادنا أن العرض الذى قدمه (وات) هو الأكثر وضوحا . — قال محمد بن عبد الوهاب الجبائى مثل معظم المعتزلة « ان الله بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره فى كل مكان » .

— « ان الله سبحانه لم يزل عالما بالأشياء والجواهر والأعراض ، وكان يقول ان الأشياء تعلم (بضم التاء) أشياء قبل كونها ، وتسمى (بضم التاء) أشياء قبل كونها ، وان الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأراييح وكان يقال ان الطاعة تسمى طاعة قبل كونها ، وكذلك المعصية .. وكان ينكر قول الأشياء أشياء قبل كونها ويعتبرها عبارة فاسدة ، ص ٢٤١ — ٢٤٢ .

— قال الجبائى . « انما اختلفت الاسماء والصفات لاختلاف الفوائد التى تقع عندها ، ذلك اذا قلنا (ان الله عالم) أو علماء ، وافدناك اكذاب من زعم انه جاهل ، ودللتناك على ان له معلومات ... » ص ، ٢٤٨ .

— قال الجبائى وعدد كبير من المعتزلة لا يجوز ان يقال ان الله شيء ، فالبارئ غير الأشياء ، والأشياء غيره ، ص ٢٥٩ .

— ان الله لا يلفظ عن علم أنه لا يؤمن به مؤمن ، وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم ولدينهم ولقد كان فى معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعل له لهم لكان مريدا لفسادهم ، غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم لازدادوا طاعة فيزيدهم ثوابا . . . ج ١ ص ٣١٤ .

وفى باب التوفيق والتسديد قال الأشعرى ان التوفيق عند الله هو اللطف الذى فى معلوم الله — سبحانه — أنه اذا فعله وفق الانسان للإيمان فى الوقت ، فيكون ذلك اللطف توفيقا لأن يؤمن ، وأن الكافر اذا فعل به اللطف الذى يوفق للإيمان فى الوقت الثانى فهو موفق لأن يؤمن فى الوقت الثانى ولو كان فى هذا الوقت كافرا وكذلك العصمة عنده لطف من الطاف الله ، ج ١ ، ص ٣٢٦ .

— وفى باب هل يجوز أن يعذب الله عبدا بذنب ويعذر بعبره ؟ أجاز الجبائى ذلك ، ج ١ ، ص ٣٣٦ .

وفى باب الايمان ما هو عند المعتزلة ، يعرض الأشعرى عدة آراء منها رأى الجبائى كالتالى .

واختلفت المعتزلة فى الايمان ، ما هو ؛ على ستة أقاويل .

(١) فقال قائلون : الايمان هو جميع الطاعات فرضها ونقلها ، وان المعاصى على ضربين منها صفاتر ، ومنها كبائر ، وان الكبائر على ضربين . منها ما هو كفر ، ومنها ما ليس بكفر ، وان الناس يكفرون من ثلاثة أوجه . رجل شبه الله بخلقه ، ورجل جوره فى حكمه أو كذبه فى خبره ، ورجل رد ما أجمع المسلمون عليه عن نبيهم ﷺ نصا وتوفيقا ، فاكفر هؤلاء من زعم أن البارئ جسم مؤلف مصادود ، =

• • • • •

== ولم يكفروا من سماه جسما ولم يعطه معانى الأجسام ، واكفروا من زعم أن الله — سبحانه ! يرى كما ترى المراتب بالمقابلة أو المحاذاة أو فى مكان حالا فيه دون مكان ، ولم يزعموا أنه يرى لا كالمراتب ، واكفروا من زعم الله خلق الجور ، وأراد السفه ، وكلف الزمنى (١) والعجزة الذين هيهم العجز ثابت : لأن هؤلاء — بزعمهم — سفهوا الله وجوروه ، ولم يكفروا من قصد الى قادر على الفعل فقال : قد كلفه الله — سبحانه ! وليس بقادر : لأنه قد كذب على القادر عندهم فأخبرهم انه ليس بقادر ، ولم يكذب على الله فى تكليفه إياه ولا وصفه بالعبث عندهم ، والقائل بهذا القول هم أصحاب ، أبى الهذيل « وإلى هذا القول كان يذهب أبو الهذيل

وحكى عنه أن الصغائر تعدل لمن اجتنب الكبائر ، على طريق التفصيل ، لا على طريق الاستحقاق •

وزعم أن الايمان كله ايمان بالله ، منه ما تركه كفر ، ومنه ما تركه فسق ليس بكفر : كالصلاة وصيام شهر رمضان ، ومنه ما تركه صغير ليس بفسق ولا كفر ، ومنه ما تركه ليس بكفر ولا بعصيان : كالنوافل •

(٢) وقال « هشام القوطى » الايمان جميع الطاعات فرضها ونفلها ، والايمان على ضربين : ايمان بالله ، وايمان لله ، ولا يقال . انه ايمان بالله ، فالايمن بالله ما كان تركه كفرا بالله ، والايمان لله يكون تركه كفرا ، ويكون تركه فسقا ليس بكفر ، نحو الصلاة والزكاة ؛ فذلك ايمان لله ، فمن تركه على الاستحلال كفر ، ومن تركه على التحريم كان تركه فسقا ليس بكفر ، ومما هو ايمان لله عند هشام ما يكون تركه صغيرا ليس بفسق •

(٣) وقال « عباد بن سليمان » : الايمان هو جميع ما أمر الله — سبحانه ! — به من الفرض ، وما رغب فيه من النفل ، والايمان على وجهين . ايمان بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافرا كالملة والتوحيد ، والايمان لله اذا تركه لم يكفر ، ومن ذلك ما يكون تركه ضلالا وفسقا ، ومنه ما يكون تركه صغيرا ، وكل أفعال الجاهل بالله عنده كفر بالله •

(٤) وقال « ابراهيم النظام » : الايمان اجتناب الكبائر ، والكبائر : ما جاء فيه الوعيد ، وقد يجوز أن يكون فيما لم يجرى فيه الوعيد كبير (ة) عند الله ، ويجوز ألا يكون فيه كبير (ة) وإن لم يكن فيه كبير (ة) فالايمن اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله سبحانه ، وإن كان فيما لم يجرى فيه الوعيد كبير (ة) فالتسمية له بالايمان وبأنه مؤمن يلزم باجتناب ما فيه الوعيد عندنا ، فأما عند الله — سبحانه ! — فاجتناب كل كبير •

(٥) وقال آخرون : الايمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله ، وهو ما يلزم به الاسم ، وما سوى ذلك فضمير ، مغفور باجتناب الكبير •

(٦) وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » يزعم أن الايمان لله هو جميع ما افترضه الله — سبحانه ! — على عباده ، وأن النوافل ليس بايمان ، وأن كل خصلة من الخصال التى افترضها الله سبحانه فهي بعض ايمان لله ، وهي أيضا ايمان بالله ، وأن الفاسق مؤمن من أسماء اللغة بما فعله من الايمان •

وكان يزعم أن الأسماء على ضربين مذهب أسماء اللغة ، ومنها أسماء الدين ، فأسماء اللغة مشتقة من الأفعال تنقضى مع تقضى الأفعال • وأسماء الدين يسمى بها الانسان بعد تقضى فعله وفى حالة فعله ، فالفاسق الملى مؤمن من أسماء اللغة يتقضى الاسم عنه مع تقضى فعله للايمان ، وليس يسمى بالايمان من أسماء الدين • ==

وإذا كان هذا يفسر الفعل ومعناه فانه أيضا يمثل الصيغة التي أخذ بها السنة في زمن لاحق ، وربما كان هذا أيضا ما ذهب اليه الشحام (١٠٧) وهذا - على أية حال يتناقض مع مبادئ المعتزلة ، كما أن معتزلة بغداد الذين أخذوا بفكرة الكسب Acquisition قد طبقوا صيغة الشحام على الأفعال (الأعمال) من النوع نفسه (١٠٨) . بل لقد ذهبوا الى حد الاعتقاد ان الله سبحانه وتعالى عندما يهب البشر القدرة على أفعال من نوع معين ، فإنه يلتقى من على كاهله المقدرة على الاتيان بمنل هذه الأفعال (الأعمال) (١٠٩) وكان هذا يتفق تماما مع التفرقة بين الأعمال الاختيارية أو التطوعية ، والأعمال أو الأفعال التي يقوم بها الانسان مجبراً (لا خيار له فيها) ما دام أنه من غير الممكن بالنسبة لله سبحانه أن يقوم بعمل (فعل) من أعمال (أو أفعال) البشر ذات الطابع التطوعى .

وما كان الجبائى ليستطيع أن يفعل شيئاً ازاء كل هذه التداعيات فظل متمسكاً بأن الله سبحانه يستمر فى امتلاك الطاقة أو القدرة على طائفة من الأفعال (الأعمال) التي وهب البشر القدرة (أو الاستطاعة) عليها (١١٠) . وانكر الجبائى ما قال به عباد من تفرقة بين (الهبمنة على الشر power over evil) و « القدرة على فعل الشر power to do evil » ما دام الله سبحانه قد يكون خالق شيء ولكنه لا يعزوه أو ينسبه لنفسه فان المرأة اذا حملت قيل ان هذا بأمر الله ، أو من فعل الله سبحانه بينما

== وكان يزعم أن فى اليهودى ايمانا نسميه به مؤمنا مسلما من أسماء اللغة . وكانت المعتزلة بأسرها قبله الا « الأصم » تنكر أن يكون الفاسق مؤمنا ، وتقول : ان الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ، وتسميه منزلة بين المنزلتين ، وتقول فى الفاسق ايمان لا نسميه به مؤمنا ، وفى اليهودى ايمان لا نسميه به مؤمنا .

وكان الجبائى يزعم أن من الذنوب صغائر وكبائر ، وأن الصغائر يستحق غفرانها باجتناّب الكبائر ، وأن الكبائر تحبط الثواب على الايمان ، واجتناب الكبائر يحبط عقاب الصغائر .

وكان يزعم أن العزم على الكبير (ة) كبير (ة) ، والعزم على الصغير (ة) صغير (ة) ، والعزم على الكفر كفر .

وكذلك قول « أبى الهذيل » كان يقول فى العازم . انه كالمقدم عليه . وتال « ابو بكر الأصم » : الايمان جميع الطاعات ، ومن عمل كبيرا ليس بكفر من اهل الملة فهو فاسق بفعله للكبير ، لا كافر ولا منافق ، مؤمن بتوحيده وما فعل من طاعته . . . » ، ج ١ ، صص ٣٢٩ - ٣٣٢ .

هذا من الفعل المباشر لزوجها (١١١) . فقدره الله سبحانه ونشاط الزوج كلاهما سبب للحمل . انهما يعملان معاً (قدرة الله ونشاط الزوج) كفعل واحد، لأن الفصل بين الفعلين (ارادة الله ونشاط الزوج) فكرة تؤدي اذا استطردنا مولدين الافكار الى الكفر بالله سبحانه ، وهذه هي النتيجة التي تمخضت عنها النظريات المعارضة . وهذا الدافع نفسه (هذا المحرك نفسه او هذا السبب نفسه ونعني به ارادة الله وفعل البشر) يبدو أيضا كامنا خلف رفضه لفكرة « الكسب او الاكتساب acquisition (١١٢) وقد عرف « الخالق Creator » على أنه هو الذي يفعل او يعمل act ، أو الذي تنبثق منه الأعمال او الأعمال وفقا لارادة determination مسبقة » . وهذا التعريف يمكن ان ينطبق أيضا على الانسان (١١٣) . وهذا مناقض تماما لانجاهات المناقشة المعاصرة له التي قصرت عملية (الخلق) على الله سبحانه وتعالى ، ولم تنسب للانسان الا (الفعل) او (العمل) doing بمعنى الكسب او الاكتساب acquiring (١١٤) (*) .

(*) أوردنا في حاشية سابقة آراء الجبائي بالفاظه كما وردت في ج ١ من مقالات الاسلاميين ، مراعاة للدقة في هذه الموضوعات الحساسة ونفعل هنا نفس الشيء بالنسبة لأرائه كما وردت في الجزء الثاني ، وان كان النص المترجم أوضح بكثير لبعده القاريء العربى عن التعامل مع لغة كتب التراث :

في باب هل يجوز أن يحل الجسم الواحد حركتان ، وهل يجوز أن يحله لوان وقوتان أم لا ؟ قال الجبائي : « قد يجوز أن يحله حركتان وذلك اذا دفع الحجر دافعا حل كل جزء منه حركتان معا » بينما رفض أبو الهذيل ذلك وكل من يقول بأن هناك جزءا لا يتجزأ ، ج ٢ ، ص ١٧ .

في فصل الطفرة قال الجبائي : « ان للحجر في حال انحداره وقفات ، وكان يقول ان القوس المتوترة فيها حركات خفيفة ، وكذلك الحائط المبنى ، وتلك الحركات هي التي تولد وقوع الحائط ... » . وبذلك أنكر مثل معظم المعتزلة الطفرة ، بينما قال النظام انه يجوز أن ينتقل الجسم من المكان الأول الى المكان الثالث مباشرة دون أن يمر بالثاني ، ج ٢ ، ص ١٩ .

- في فصل في الجسم هل يتحرك بحركة مكانه ، اختلف المعتزلة لكن رأى الجبائي أن الجسم اذا كان مكانه متحركا فهو متحرك وأحازوا أن يحرك الله العالم لا في شيء ، ج ٢ ، ص ٢٠ .

- هل الاجسام كلها متحركة ؟ أكد النظام ذلك ، وذكر أن الكون لا يعدو أن يكون حركات ، وذكر الجبائي أن « الحركات والسكون اكون للجسم . والجسم في حال =

• • • • •

« خلق الله له ساكن » ، ج ٢ ، ص ٢٢ •

— هل خلق الشيء هو الشيء نفسه أم لا ؟ قال أبو الهذيل هو غيره فالخلق هو قوله سبحانه (كن) أما الشيء فهو المخلوق ويرى الجبائي أن الخلق هو المخلوق والارادة من الله غير المراد ، وفعل الانسان هو مفعوله و ارادته غير مراده « ، ج ٢ ، ص ٥٢ •

وفى فصل العلة قال الجبائي العلة علتان : « علة قبل المعلول وهى متقدمة بوقت واحد (لحظة واحدة أو مرحلة واحدة أى لا يفصل بينها وبين المعلول حدث آخر) وما جار أن يتقدم الشيء أكثر من وقت واحد فليس بعلة له ، ولا يجوز أن يكون علة له ، وعلة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك » • ج ٢ ، ص ٧٦ •

— قال الجبائي السبب لا يجوز أن يكون موجبا للمسبب ، وليس الموجب للشيء الا من فعله وأوجده ، ج ٢ ، ص ٣٧ •

— متى يقصد الانسان الفعل ؟ . أجمعت المعتزلة الا الجبائي أن الانسان يريد أن يفعل ويقصد الى أن يفعل وان ارادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة للمراد لكن الجبائي قال ان الانسان انما يقصد الفعل فى حال كونه ، وأن القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل ، وان الانسان لا يوصف بأنه فى الحقيقة يريد أن يفعل ، وزعم أن ارادة الله مع مراده ، ج ٢ ، ص ١٠٢ •

— والارادة التى هى قصد للفعل مع الفعل لا قبله • ج ٢ ، ص ١٠٣ •

— وكان الجبائي يقول : ان الله لم يزل عالما قادرا على الاشياء قبل كونها ، وأن الاشياء خطأ أن يقال لها اشياء قبل كونها ، لأن كونها هو هى ، وكان ينكر أن يقال اشياء قبل انفسها — لكنها تعلم اشياء قبل كونها ، وتسمى اشياء قبل كونها ، وكذلك اجواهر عنده تسمى جواهر قبل كونها •• وكان يمنع أن تسمى الأفعال أفعالا قبل كونها •• ، ج ٢ ، ص ٢٠٥ •

— معنى أن الله خالق • قال الجبائي ان معنى الخالق انه يفعل أفعاله على مقدار ما دبرها عليه ، وهذا معنى قولنا فى الله : انه خالق ، وكذلك القول فى الانسان انه خالق اذا وقعت منه أفعال مقدرة ، وأبى ذلك سائر المعتزلة ، ج ٢ ، ص ٢١٨ •

— قال الجبائي • معنى المكتسب هو الذى يكتسب نفعا أو ضررا أو خيرا أو شرا أو يكون اكتسابه للمكتسب غيره كالكسب للأموال وما أشبه واكتسابه للمال وغيره وإمال هو الكسب له على الحقيقة وان لم يكن فعلا ، ج ٢ ، ص ٢٢١ •

— « قال الجبائي وكثير من المعتزلة ان الله سبحانه قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عبادة من الحركات والسكون •• وكان لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق ايمانا يكونون به مؤمنين وكفرا يكونون به كافرين •• » ، ج ٢ ، ص ٢٢٩ •

— وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » اذا قيل له : فلو فعل القديم ما علم أنه لا يكون واخبر أنه لا يكون ، كيف كان يكون العلم الخير ؟ احوال ذلك (أى جعله مستحيلا) وكان يقول مع هذا : لو آمن من علم الله أنه لا يؤمن لأدخله الله الجنة وكان يزعم أنه اذا وصل مقدور بمقدور صبح الكلام ، كقوله . لو آمن الانسان لأدخله الله الجنة ، وكان الايمان خيرا له ، وكقول الله عز وجل : (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) =

وعلى أية حال ، فإن الجبائي وضع أنه مقتنع بالفرق بين الفعل الاختياري والفعل الاضطراري ورغم قوله أن الله يمكن أن « يجبر » أو « يضطر » انسانا على فعل أفعال بعينها هي في ذاتها من فئة الأعمال أو الأفعال الاختيارية Voluntary . فالله قد يجبر انسانا على تنفيذ أفعال توصف بالعدل justice وغير العدالة ، والايان والكفر ، والكلام وما الى ذلك لكن الله سبحانه بفعله هذا يصرف عن الانسان وصفه (أو الحكم عليه) بأنه عادل أو مؤمن أو متكلم ... الخ .

واذا خلق الله الفعل فمعنى ذلك أن الانسان لم يعمله (١١٥) .
وذكر أن الله لطفاً favours وأنه يوفق من يشاء توفيقاً Succour

= (٦ : ٢٨) فالرد مقدور ، فقال : لو كان الرد المقدور لكان منهم عود مقدور ، وبزعم أنه إذا وصل محال بمحال صح الكلام ، كقول القائل : لو كان الجسم متحركا ساكنا في حال كان حيا ميتا في حال ، وما أشبه ذلك ، وبزعم أنه إذا وصل مقدور بما هو مستحيل استحال الكلام ٠٠ ، ج ٢ ، ص ٢٣٦ .

— وقال « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » : « ما علم الله سبحانه أنه لا يكون وأخبر بأنه لا يكون فلا يجوز أن يكون عند من صدق بأخبار الله عز وجل ، وما علم الله أنه لا يكون ولم يخبر بأنه لا يكون فجائز عندنا أن يكون ، وتجويزنا لذلك هو الشك في أن يكون أو لا يكون ؛ لأن « يجوز » عنده بمعنى الشك وبمعنى يحل ، ج ٢ ، ص ٢٣٨ .

— وأما الحياة والموت وسائر الأعراض فقد أنكر الوصف لله سبحانه بالقدرة على الاقدار عليها كثير من أهل النظر ، حتى أنكروا أن يوصف الله سبحانه بالقدرة على أن يقدر أحد على لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة ، وكل عرض لا يجوز أن يفعله الانسان فحكمه هذا الحكم عندهم ، وهذا قول « أبي الهذيل » و « الجبائي » ، ج ٢ ، ص ٢٤٠ .

— « ٠٠٠ » فأما « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » فإنه لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق للأدراك مع العمد ؛ لأن العمى عنده ضد الإدراك ، ويصف ربه بالقدرة على أن يجمع بين النار والقطن ، ولا يخلق احراقا ، وأن يسكن الحجر في الحو فيكون ساكنا لا على عمد من تحته ، وإذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفي الاحراق وسكن النار فلم تدخل بين أجزاء القطن فلم يوجد احراق ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ .

— « وقد زعم « الجبائي » أن الانسان لو كان أخرس عيبا يكتب كلاما كان الكلام موجودا مع كتابته ، وكان يكون متكلمًا بكلام مختوب ، وهو أخرس ، ج ٢ ، ص ٢٧٢ .

وانه بذلك يساعد الانسان على الايمان ويساعده ويلطف به لأداء ما هو منوط به ، لكن الله سبحانه بفعله هذا يعطل الطبيعة الاختيارية أو التطوعية للفعل البشرى (١١٦) .

وثمة أيضا رد فعل للجبائي ضد وجهات النظر المتطرفة التي قال بها عباد وغيره من حيث انكارهم أن لله أية صلة بالشر . وعلى هذا ، فوجهة نظر عباد التي مؤداها أن المرض ليس شرا ما دام الله هو سببه ، قد عدلها الجبائي بقوله أن المرض شر لكن على سبيل المجاز (١١٧) . وربما كان يعنى بذلك أن المرض رغم كونه غير مبهج ، إلا أنه قد يكون مفيداً وبهذا المعنى يكون خيراً (قد يكون مفيداً لاتاحة الفرصة للاسترخاء أو الاستسلام resignation أو ببساطة لتهيئة البدن لاستعادته الصحة مرة أخرى) . والشئ نفسه يمكن أن نقوله بالنسبة لدخول جهنم ، فرغم أنها — أى جهنم — تحرق داخلها إلا أن ذلك عدل من الله سبحانه وحكمة منه (١١٨) . وهكذا يقال عن كل ما يمكن أن نعتبره شرا من النظرة الاولى ومنسوبة الى الله سبحانه .

والأكثر أهمية فيما أحدثته نظرة الجبائي من تغير هو قوله أن الله سبحانه ليس « مجبرا » أو « مضطراً » أن يفعل ما هو أفضل «أصلح» للانسان في كل مجال ، باستثناء الدين والعقيدة والا تصبح أوامره القاضية بالايمان والمصحوبة بالواجبات الشرعية والثواب والعقاب — أوامر لا معنى لها . لكن بصرف النظر عن فرضه لواجبات على البشر ، فإنه سبحانه لا يلتزم ازاء مخلوقاته بنسب أو لنقل أن التزاماته محدودة ، فرغم أنه سبحانه قادر على أن يفعل ما يمكنهم من طاعته طاعة كاملة وبالتالي يحصلون على مكافأة (جزاء) أكبر ، إلا أنه سبحانه ليس « مجبرا » على فعل ذلك (١١٩) .

وما قاله الجبائي عن (لطف) الله أو الطافه يتجه الاتجاه نفسه (الله غير ملزم بتقديم الطافه لعبيده) فهو ينكر قدرة الله على لطف يجعل الانسان — الذى سبق فى علمه أنه كافر — يؤمن ، ذلك لأنه من المفترض أن يؤمن الانسان اختيارا وأن الله قد قام من جانبه بفعل ما هو أصلح

للإنسان في مجال الدين والعقيدة . ولكن يصرف النظر عن ذلك ، فإن الله سبحانه ليس لديه لطف (أو الطاف) ليهبها (١٢٠) وثمة فقرات غامضة ساقها في هذا الصدد (١٢١) تشير مرة الى قدرة الانسان على الايمان دون (لطف) ، وتشير مرة أخرى الى أن جزاء الانسان ثوابا على ايمانه لا بد أن يتقلص اذا كان هناك (لطف) أن وجود (لطف) من الله ساعده على الايمان يقلل جهد الانسان في الوصول الى الايمان . ويتناقض الجبائي مع نفسه ازاء الانسان الذي علم الله سلفا انه لن يطيعه (لن يطيع الله) بدون لطفه (أى لطف الله) فيقول ان الله سبحانه اذا كلفه بواجبات دون أن يكون هناك لطف منه فلا بد أن يزيح الله عنه « العجز » أو « عدم الاستطاعة » disability ، وهى أقوال لا تخلو من تناقض لأن ازاحة العجز تعنى — على نحو ما — « اللطف » ، ومثل هذا الانسان قد تلقى بالفعل — بدون شك — اللطف المبتوثة في النصوص الدينية ، وانه اذا نفذ ما هو وارد بها لما كان هناك شيء يتعارض مع ارادة الله أو هدفه ، فالعالم لم يخلق لتحقيق السعادة الكاملة للبشر ، وانما لتحقيق ما يرغبه الله سبحانه وفقا لحكمته . فمُنظام الثواب والعقاب كله أظهر عدم كفايته وأصبح موضع شك ، فقد كانت قمة كل وجود — بالنسبة لأسلافه — هى دخول الجنة مقابل طاعة الله وتنفيذ شريعته ، ويبدو أنه كان من رأى الجبائي أنه يجوز لله سبحانه أن يخلق أناساً يدخلهم الجنة مباشرة اذا كانت هذه هى ارادته (١٢٢) . وان هذا لو تم لكان من قبيل التفضل من قبل الله سبحانه وبالتالي ، فإن هذا يتضمن أن دخول الجنة لم يعد أعلى درجات الثواب ، وقد ناقش الجبائي كثيراً فكره التفضل Uncovenanted grace وفكرة العوض (بكسر العين وفتح الواو) indemanity بالنسبة للذين تعرضوا لمعاناة لم يستحقوها (١٢٣) . من الواضح أن الجبائي كان متحققا من أن الله سبحانه لا يمكن أن يكون خاضعا تماما لنظام تشريعى أو منطقى صارم ، بل ان الجبائي اجاز ان يعاقب الله انسانا ما على ذنب اقترفه ، ويغفر هذا الذنب نفسه لانسان آخر (١٢٤) .

ومن بين كل هذه العقائد المتباينة يمكن تتبع اتجاهين رئيسيين منها ، أحدهما ينحو نحو مزيد من التركيز على قدرة الانسان أو استطاعة

الإنسان *man's power* وخضابه اعيناده على نفسه (على ذاته) ، فإن يقوم المرء بما هو واجب عليه ويتنازل سوابه بدخول الجنة نسيجة كفاحه ليس هذا بانموذج الأمل أو المثل الأعلى للحياة البشرية ، فهذا — على العكس — يندلوى على بعض الاعتراف بالضعف الإنساني ، إذ يظهر الإنسان في هذه الحال كمخلوق بحاج للطف الله وعفرانه . والاتجاه الثانى وهو منهم ينحو نحو توضيح شيء من التحقق المبدئى (الأولى) لقدرة الله المطلقة وهيمنته الكلية ، وبذلك — وبشيء من التوسع — تكون طرائق الله سبحانه وراء الفهم البشرى ، نيتكون فعل الله سبحانه غير خاضع للفهم البشرى ، أو لا ينطبق عليه مفاهيم البشر عن العدالة والظلم وإنما تخضع أفعاله سبحانه — فقط — لحكمه ، وبتعبير آخر فإن لفعل الله منطلقا خاصا به ليس هو المنطق البشرى .

(ج) موجز منابع الأفكار حتى الجبائى :

أما وقد وصلنا للجبائى فقد وصل المعزلة الى مفترق طرق مسلم يعودوا عقليين خالصين (لم يأخذوا بالاتجاه العقلى الحالى) . *pure rationalists* لما لهم من اهتمامات دينية عملية وقد كانوا بمعنى من المعانى دعاة للإسلام ، لكنهم كانوا — بالتأكيد — يحاولون مواءمة الإسلام مع الأفكار العقلية (يوائمون بين العقل والنقل) ، رغم أن الاتجاهات التى وصفناها لنونا والنس تجلت في فكر الجبائى ظلت تؤيد تأييدا راسخا أحكام العقل (١٢٥) . وكانت الحركة الفعلية لا تزال واضحة وأكثر ما نكون وضوحا لدى النظام (بتشديد الظاء وفنحها) ومن تأثروا به مثل جعفر بن حرب والاسكافى . لكن هذا المشروع الفكرى العقلى البسيط الذى قام عليه هؤلاء الرجال بدأ منحطم إذ بدأت ظروف الحياة الفعلية (الممارسات الحقيقية في الحياة) في مواجهته . لقد كان تعقد الحياة على أرض الواقع يواجه هذه المثاليات العقلية مما أدى الى انهيار هذا المشروع الفكرى المعتزلى . وكانت أعراض ذلك الانهيار واضحة لدى عباد بالفعل . وعلى هذا كان من الضرورى ادخال أفكار جديدة بإضافة أو تعديل أو مواءمة أفكار قديمة ، أو ادخال مشروع آخر جديد . ومع الجبائى وبه اتسعت الإضافات والتعديلات والمواءمات اتساعا شديدا حتى طغت على المشروع الأسمى فجعلته عرضة

للانهيار أو التخريب وأصبح من المحال الخروج بنظام أو نسق واحد مناسك حتى ولا بالنسبة للقضايا الأساسية — من فيض الآراء ووجهات النظر الكثيرة والمتباينة .

وأرى أنه من خلال هذا الوضع كان من الممكن أن ينطلق اتجاهان أحدهما إلى الوراثة retrenchment والآخر إلى الأمام ، وقد اختار ابن الجبائي أبو هاشم الاتجاه الأول ، بينما اختار الأشعرى الاتجاه الثانى . اننا لا نعلم الا القليل عن وجهات نظر أبى هشام النى بشير إلى أنه عاد كرة أخرى إلى الاتجاه العقلى المباشر (القويم) ، مع تركيز شديد على قدرة الانسان على تحقيق (خلاصه) بنفسه وعلى تفسير (فعل) الله سبحانه بما يتمشى مع العقل .

ومن المفترض أن ذلك لا يمكن أن يكون الا اذا تجاوز أبو هشام بعض أفكار أبيه . أما الأشعرى — كما سنرى فى الفصل السادس — فقد تخطى من العقل باعتباره القائد الأعلى أو المرشد الأول وأحل محله نصوص القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ ، ومن هنا انتهت الحركة نهائية منطقية مبتعدة عن فكرة « امكانية اعتماد البشر على أنفسهم » أو « حرية الإرادة البشرية » human-self-sufficiency توجهة إلى الاعتراف بالهيمنة المطلقة لله سبحانه God's Omnipotence وهو الاتجاه الذى كان قد بدأ يتجلى بالفعل عند الجبائي .

الملاحظة (١) الاتجاهات الجزئية (الذرية)

ليس فى مجال هذه الدراسة المناقشة التفصيلية لأسباب نمو النظرة الجزئية (أو الذرية) أو المرحلية أو الضيقة أو المرتبطة بحدث بعينه atomistic or occasionalist للطبيعة (عكس النظرة الكلية أو التى تتسم بالشمول) ، الا اننا لا بد أن نضع فى اعتبارنا ثلاثة خطوط للتفكير وجميعها وثيق الصلة بموضوعنا .

١ — كان الكتاب المسلمون فى القرون الأولى أكثر اهتماما بمعلوم النحو والمنطق منهم بالعلوم الطبيعية ومعنى هذا أنهم كانوا أكثر اهتماما

بعلاقات الانسياء بالكلمات أكثر من اهتمامهم بالعلاقات السببية بين الأشياء Causal relations وعلى هذا فقد كان هناك ميل الى تحديد الفروق أو الفواصل أو (ما يفصل) شيئاً عن شيء أو (يميز) شيئاً عن شيء ، أكثر من ميلهم الى اكتشاف الصلة أو العلاقة perception of relatedness.

٢ — وبطبيعة الحال فان قدرة الله الشاملة وهيمنته الكلية كان يجب أن نفهم (بضم التاء) وفقاً لمصطلحات مناظرة أو مماثلة للمصطلحات التي نعبر عن الهيمنة البشرية . ولسوء الحظ فثمة وجهة نظر مؤداها ان أوج الطبيعة البشرية أو ذروة الشخصية الانسانية يمكن الوصول اليها عندما يصبح لدى الانسان الاستطاعة الكاملة (القدره الكاملة) ، لتحقيق رغباته — وهي فكرة سائدة في الشرق وئساعة في الغرب ، والمقصود بالانسان هنا ذلك الذي يكيف عقله أو يفبره وفقاً لنزوانه أو رغباته اللحظية .

ويبدو أن ذلك كان وراء اثاره المعتزلة لقضية ما اذا كان الله سبحانه لديه القدرة على التراجع عن ما كان قرره (تعرف بمسألة البداء — بكسر الباء وصاغتها كتب علم الكلام على هيئة سؤال : هل يجوز البداء على الله ؟ بمعنى هل يبدو له ؟ ويتعبّر أكثر حدائنة : هل يمكن أن يغير رأيه ؟ . وهكذا ، كان هناك تصور أن الله سبحانه يخلق لحظة بلحظة وليس وفقاً لخطة ثابتة مسبقة . وقد فشلوا في التحقق من أن الطبيعة الأقوى والأفضل هي التي تتسم بأنها أكثر ثباتاً (أو أكثر توازناً واستمراراً) . وافترض الغرب (الأوروبيون) — وربما كان هذا خطأ — أن هذا مرتبط بممارسات غير مسئولة تعزى — وفقاً للمرويات — لسلطين الشرق العظماء .

٣ — هيمنة الله سبحانه على العالم ، ينظر (بضم الياء) اليها على انها هيمنة مباشرة ، فليس لله ظل في الأرض وليس له وكلاء عنه ولا نواب فهو لم بخول أحداً سلطته ، بل انه سبحانه لا يسمح حتى للبشر (النص الأجسام أو الجواهر bodies) لانتاج أمورهم المعارضة (ما ينتج عنها من

أعراض (accidents) . ففكرة التفويض — أى تفويض الله سبحانه وتعالى الإنسان بتمكينه من أداء أعماله (أفعاله) بنفسه — لم نجد تعاطفا كثيرا كفكرة المسئولية البشرية . والذي لا شك فيه أن فكرة هيمنة الله سبحانه وتعالى هيمنة مباشرة على العالم وعلى كل الأحداث ، فكرة حقيقية ومهمة
 There is important in this conception
 of God's immediate Control of every event.

لكن لا بد من معادلتها (موازنتها) بأفكار حقيقية مكمله عن نبات أهدافه سبحانه ومنح خلقه الاستطاعة (القدرة) أو تهيئة الأسباب التي تعطى البشر استقلالاً نسبياً .

هوامش الفصل الرابع

III. 787 B-793 A.

(١)

مقدمته وتعليقاته عن كتاب الانتصار متاحة أيضا .

(٢) مادة المعتزلة في ET, (دائرة المعارف الاسلامية) .

(٣) هناك خلاف في تاريخ وفاته (المنية ، ص ٢٨) وأرجح أن يكون تاريخ وفاته بين ٢٢٧ و ٢٣٥ هـ (المقالات ٠٠ الكشاف) ولدى بعض النسخ في التاريخ الأول ، وقول الملطى (في التنبيه . ص ٢١) أن ثلاثة خلفاء قد كرموه وهم المأمون والمعتصم والواثق يدفع راتب له ، وليس هنا سبب يجعل المتوكل يوقف هذا الراتب خاصة وأنه قد أصبح كبير السن جدا - على فرض أنه مارال حيا - في الفترة من ٢٣٢ هـ إلى ٢٣٥ هـ ، لذلك فيبدو لنا أنه مات قبل سنة ٢٣٢ هـ .

(٤) المنية ، ص ٢٨ .

(٥) يقول الملطى أنه عارس (هسام الفوطى) عندما أصبح كبير السن ضعيف العقل ، (التنبيه - ٣١) .

(٦) كلاهما كان قلميذا لستر بن سعد وأبى عثمان الزعفرانى - وفقا لما ذكره الملطى في التنبيه ، ص ٣٠ وما بعدها .

(٧) المنية ، ٣٠ ، الملطى ، التنبيه ٣٠ ، سبق أن سحن بشر لأسباب سياسية لتعاطفه مع العلويين ، وليس هذا السبب بصالح لتطبيقه على أبى هذيل .

(٨) المنية ، والملطى - صفحات متفرقة .

(٩) الملطى ، تنبيه ، ٣١ .

رجاء .

Dr. Pines, Atomlenlehre, 124-133.

(١٠)

ويراجع أيضا الفصل الخامس بعد ذلك .

(١١) أطلق عليهم هذا المسمى بشر بن المعتز ، المنية ، ٣٠ وارتبطت هذه المجموعة بغيلان واعتبر أبو شمر معاصرا لأبى الهذيل (المنية ، ٣٣) وهناك افتراض أن محمدا ابن شبيب ومويس من الجيل التالي .

(١٢) هناك ذكر - بين الحين والحين - لاضطرابات أثارها الخوارج في عهد هارون وبعده . • Mur, Caliphate, 470-515 etc. المتكلمون الخوارج (المقالات ١٢٠) كانوا عناصر فعالة في ذلك الوقت لكن لا يبدو أنه كان لجهودهم أثر كبير إلا في نشر الفكر المعتزلى بين الامامية في شمال أفريقيا .

Nallino, Rivista, VII, 455-460.

وحتى برغوث إذا اعتسر من الخوارج . (انظر الملاحظة ١ - الفصل الخامس) .

(١٣) المقالات ، ٤٨٥ .

Ptofessor Guidi, La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo, and (١٤)
the discussion of this by Dr. Nyberg (Olz, XXXII, 425-41), entitled.
Zum Kampf Zwischen Islam and Manichatsmus.

• Atomenlehre : pines هذه حجة (١٥)

• ابن المرتضى في المنية ، أرجع ذلك الى عصر المسحاية (١٦)

• (١٧) ص ٢٢٢ وما بعدها

Pines, 125 ff.

(١٨)

• والمقالات ، ص ٢٧٦ وما بعدها

Nyberg, Mu'tazila, EI. (١٩) انظر

(٢٠) ربما كان علينا أن نتحدث عن المتكلمين بشكل أكثر من أن نتحدث عن المعتزلة بشكل خاص (كما فعل الأشعري في المقالات ، وذلك لوجود مفكرين بارزين ليسوا من المعتزلة • ويبدو أن مصطلح (المعتزلة) لم يصبح مصطلحا راسخا ذا دلالة قاطعة الا في القرن الثالث الهجري لأن مؤلف كتاب الانتصار راح عند عرضه المناقشات يميز بين من هو معتزلي ومن هو غير معتزلي •

• (٢١) لقد درس لبشر بن المعتمر ، المنية ، ٣١ •

• (٢٢) ضرار - أيضا - يبدو أنه عاش فترة طويلة لينتقد النظام - مقالات ،

ص ٣٢٨ •

Zum Kamp Zurischen Islam and Manichaismus, Olz. (٢٣)

XXXII, p. 427.

• (٢٤) مقالات ، ٣٦٣ ، ٢٧٧ •

• (٢٥) مقالات ، ٢٦٦ •

• (٢٦) نفسه ، ٢٦٥ •

• (٢٧) البغدادي ، أصول الدين ، ١٤٣ •

• (٢٨) مقالات ، ٢٥٧ •

• (٢٩) نفسه ، ٢٥٩ •

• (٣٠) نفسه ، ٢٦٠ - ٢٦٦ •

• (٣١) نفسه ، ٢٤٣ •

• (٣٢) نفسه ، ٢٧٤ ، وفقا لما في الملل (ص ٣٦) ، اعتنق أبو الهذيل مثل هذه

• الأفكار

• (٣٣) مقالات ، ٣٥٦ ، والملل ، ٣٧ ، ٤٠ •

• (٣٤) مقالات ، ٢٣٠ •

• (٣٥) ٢٤٣ ، ١٥ ، ٢٦٧ ، ٧ •

(٣٦) استخدام عبارة (قوة الايمان) و (قوة الكفر) في سياق الحديث عن افكار

أهل الاثبات ، في المقالات ، ص ٢٥٩ ، ٩ ، ٢٦٣ ، ٦ ، ٢٦٥ ، ٦ •

(٢٧) ٢٣٠ ، ١ ، ١٢ : هذا النص يحوى بالفعل كلمتين هما (استطاعة) و (قدرة) ويمكن التمييز بينهما عند نقلهما الى الانجليزية لتصبح Capacity هي الاستطاعة و power هي القدرة ، وهاتان الكلمتان بالاضافة الى كلمة (قوة) قد تم استخدامها دون فارق في المعنى (وفقا لفهمي) . المقالات ، ٢٣٠ - ٢٣٣ ، والابانة ، ٦٩ . لكن هناك فروقا مؤكدة في الاستخدام ، فالأشعري يستخدم الاستطاعة لأنها من الفعل طوع الذي يعنى الطاعة لينسبها للفعل البشرى بينما (قوة) و (قدرة) تستخدمان للدلالة على هيمنة الله سبحانه ومن هنا فهما غير ملائمتين لوصف ما يلحق بالفعل البشرى أو فعل المخلوقات عامة ، وينحو هذا المنحى المزمنون بالقدر خيره وشره من الله سبحانه (أهل الجبر) .

(٢٨) مقالات ، ٢٣٣ ، ٤٤٥ .

(٢٩) الملل للشهرستاني ، ٣٥ .

(٤٠) مقالات ، ٢٣٤ .

(٤١) نفسه ، ٤١٥ - ٤١٨ .

(٤٢) نفسه ، ٢٣٢ .

(٤٣) نفسه ، ٢٣٧ .

(٤٤) نفسه ، ٢٣٠ .

(٤٥) ٥٥٥ ، ٢٠٠ : قارن ٥٧٧ ، وقد وردت المقولة نفسها عن النظام (٥٥٦) كما

وردت باختلاف يسير عند محمد بن شبيب (٢٠١) .

(٤٦) ٢٤٩ ، ٥٧٦ .

(٤٧) القرآن الكريم ٣/٣٧ ، المقالات ، ٢٤٢ . Pines, op. cit., 124.

(٤٨) مقالات ، ٢٧٦ وما بعدها .

(٤٩) الملل ، ٣٧ ، المقالات ، ٥٥٥ .

(٥٠) الملل ، ٢٧ ، المقالات ، ٥٥٥ ، ٥٧٦ .

(٥١) الخواطر جمع خاطر وهو ما يخطر على العقل ، ٤٢٧ حاشية ، ٢٣٩ .

(أنا غير متأكد من هذا التفسير لأن هناك أكثر من تفسير) راجع الحديث الذي أوردناه في ص ٣١ ، وفي صحيح البخارى في باب القدر . « ما استخلف خليفة الا له بطاننان بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه والمعصوم من عصم الله » البخارى حاشية السندى ، دار احياء الكتب العربية ، ج ٤ ، ص ١٤٦ . (كتاب القدر) .

(٥٢) مقالات ، ٤٢٨ وما بعدها . البخارى ، أصول ، ٢٦ وما بعدها ، ويقال ان هذه

الفكرة عائدة الى البراهمية الهندية .

(٥٣) مقالات ، ٢٧٨ .

(٥٤) ٢٨٩ ، ذكر أن الشيء يتلو الشيء بلا فاصل .

(٥٥) مقالات ، ١٩٠ ، الملل ، ٤٥ .

(٥٦) مقالات ، ٤٠١ .

(٥٧) النية ، ٣١ .

- (٥٨) المقالات ، ٣٣١ وما بعدها ، ٤٠٥ وما بعدها ، الملل ، ٤٦ .
- (٥٩) المقالات ٤٠١ - ٤١٥ .
- افترض الدكتور نيبيرج أن بشرا لم يعن كثيرا مما قيل أنه يعنيه (يقصده) .
- (٦٠) المقالات ، ٣٢٩ .
- (٦١) ٧٢٩ من الطاهر أنها منقولة عن غيلان .
- (٦٢) نفسه ، ٢٣٢ ، ٤١٥ (*) .
- (٦٣) ٢٤٦ .
- (٦٤) خلال في حواتي المؤلف .
- (٦٥) نفسه ٢٥٠ .
- (٦٦) نفسه ، ٢٤٦ ، قارن ٥٧٣ - ٥٧٧ حيث وجهات نظر السجار .
- (٦٧) قارن المقالات ٢٦٢ حيث يتحدث جعفر بن حرب عن التوفيق والتسديد واللفظ من الطائف الله .
- (٦٨) الملل ، ٤١ .
- (٦٩) نفسه ، ٢٤٦ وما بعدها ، ٥٧٣ وما بعدها .
- (٧٠) استخدم جعفر (اختيار) و (اضطرارا) وقد يكون نفل هذا عن هسام ابن حكيم وقد استخدم برغوث (طوعا) بدلا من (اختيارا) .
- (٧١) المقالات ، ٥٧٦ ٠٠٠ الخ .
- (٧٢) نفسه ، ٢٤٧ .
- (٧٣) نفسه ، ٢٣٢ ، ٤١٥ .
- (٧٤) نفسه ، ٤٢٩ .
- (٧٥) نفسه ، ٢٠١ وما بعدها .
- (٧٦) منية ، ٤٢ .
- (٧٧) المقالات ، ٢٤٠ .
- (٧٨) نفسه ، ٢٣٢ .
- (٧٩) نفسه ، ٤٠٩ .
- (٨٠) نفسه ، ٤١٥ .
- (٨١) نفسه ، ٥١٣ وما بعدها .
- (٨٢) نفسه ، ٢٥٦ .
- (٨٣) نفسه ، ٢٥٣ .
- (٨٤) نفسه ، ٢٠١ .
- (٨٥) نفسه ، ٢٥٣ وما بعدها .
- (٨٦) نفسه ، ٢٥٤ وما بعدها .
- (٨٧) نفسه ، ٥٢٨ .
- (٨٨) نفسه ، ٥٣٧ .

(*) الترقيم خطأ (كذا) بالنص الاصلي - (شرح)

- (٨٩) نفسه ، ٢٤٩ .
- (٩٠) نفسه ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ .
- (٩١) نفسه ، ٤٠٤ .
- (٩٢) نفسه ، ٢٣٨ الرواية عن برغوث ، (راجع الفصل الخامس) ومن الصعب أن تكون بعد عام ٢٥٠ هـ .
- (٩٣) نفسه ، ٤٠٦ وما بعدها . ربما كان واحدا ممن تأثر بنيلان الذي مزج بين بعض عقائد المرحئة بعقائدها المعتزلة .
- (٩٤) الأصول ، ٥٠ .
- (٩٥) المحوطة ١ (ص ٨٧ من النص الانكليزي) .
- (٩٦) مقالات ، ٥٥٤ وراجع أيضا ٥٤٨ وما بعدها .
- (٩٧) هذا استنتاج من كتاب المقالات ١٩٩ و ٥٤٩ وما بعدهما . وربما لا يكونان صائبين ، فهذه التفرقة وضعها معتزلة بغداد الذين كانوا يتقنون التسام . انظر مقالتي عن الكسب acquisition ، ج ٢ .
- (٩٨) نفسه ٢٠١ .
- (٩٩) الملل ، ٥١ ، الفرق ، ١٤ .
- (١٠٠) المقالات ، ٢٢٧ وما بعدها .
- (١٠١) نفسه ، ٥٢٧ .
- (١٠٢) نفسه ، ٢٥٣ .
- (١٠٣) نفسه ، ٢٥٣ ، من المفترض انه عنك لعارة « لا لعله » .
- (١٠٤) نفسه ، ٢٥٥ .
- (١٠٥) نفسه ، ٢٥٠ ، ١ ، ٢ .
- (١٠٦) نفسه ، ١٩٩ ، ٥٤٩ .
- (١٠٧) فضل البغدادي (الفرق ١٦٣) المعنى الثاني ولم يمل الى ان التسام يعني العنس .
- (١٠٨) الكعبي وفقا لما في « الفرق » ، ١٦٣ .
- (١٠٩) المقالات ، ٥٤٩ وما بعدها .
- (١١٠) نفسه ، ١٠٩ وما بعدها ، ٥٥١ .
- (١١١) نفسه ، ١٠٤ ، ٥٣١ .
- (١١٢) نفسه ، ٥٤٢ ، رفض تماما اسنخدام (الاكساب) بمعناه الاصطلاحي كما رفض استخدام مصطلح (استعمال) الاستطاعة .
- (١١٣) نفسه ، ١٩٥ ، ٥٣٩ .
- (١١٤) نفسه ، ٥٣٩ - ٥٤١ غالبا بين اهل الاثبات .
- (١١٥) نفسه ، ٥٥١ .
- (١١٦) نفسه ، ٢٦٣ .
- (١١٧) نفسه ، ٥٢٧ .

- (١١٨) الملل ، ٥٥ - حاشية .
- (١١٩) المقالات ، ٢٤٧ وما بعدها ، ٥٧٥ ، الملل ، ٥٨ - حاشية .
- (١٢٠) المقالات ، ٢٤٧ ، ٥٧٥ ، الملل ، ٥٥ حاشية .
- (١٢١) الملل ، ٥٧ - حاشية .
- (١٢٢) المقالات ، ٢٤٩ .
- (١٢٣) الملل ، ٥٨ .
- (١٢٤) المقالات ، ٢٧٦ .
- (١٢٥) نفسه ٤٨٠ وما بعدها ، الملل ، ٥٥ . لكنه أيضا تناول قوة الحفيظة الموحى بها (المقالات ، ٢٠٦ ، ٢٤٥) .

الفصل الخامس

المؤمنون بالقضاء والقدر خيره وشره من الله (أهل الجبر)

١ - أفكار عامة

بصرف النظر عن معلوماتنا عن المعتزلة ، فليس لدينا الا شذرات متفرقة عن الحركات الفكرية عند المسلمين منذ عهد هارون الرشيد حتى الوقت الذي عاش فيه الأشعري (مؤلف مقالات الاسلاميين والابانة عن اصول الديانة) ، وسنكون غير موضوعيين اذا صنفنا هذه الحركة الفكرية وفقاً للنظرة العامة الشائعة هكذا : « كان هناك المعتزلة ، والسنة — الذين يعتمدون على القرآن الكريم والحديث النبوي أكثر من اعتمادهم على الأدلة العقلية — بالإضافة الى عدد من الفرق والمذاهب بعضها قليل الاتباع وبعضها كثيرهم — لكنها ليست فرقاً أو مذاهب مهمة ، أو لا تنقسم بالذكاء والألمعية » فمثل هذا التعميم غير عادل .

والسبب الأول لغياب الصورة العامة بل والتفاصيل المهمة يعود فيما يبدو للعقلية غير التاريخية السائدة في بلاد الاسلام (النص : العقلية غير التاريخية للاسلام) فعلماء الاسلام اهتموا بصحة العقيدة وهو أمر ممتاز في حد ذاته ، الا انهم اغفلوا الاهتمام بالمراحل أو التطورات التي مر بها المسلمون حتى وصلوا الى عقيدتهم الحققة (أو التي مر بها الناس حتى وصلوا للحقيقية الدينية) . وكان ينظر لأي تغيير أو تطور على أنه زيف (بدع) ، فالأمكار أو الآراء أو وجهات النظر التي أضفيت في القرن الثاني أو الثالث الهجري كانت تستمد شرعيتها بالزعم أنها تعود

لأيام الرسول ﷺ (١) . والأهمية الكبرى لعلماء الدين العظام في الماضي هو الدعم الذي يقدمونه لعقائد تعتبر الآن من عقائد السنة (عقائد سلفية) . وإذا كان في أفكارهم أدنى قدر مما يمكن أن يوصف بالهرطقة، جرى إهماله بلباقة بمعنى إسقاطه أو عدم ذكره ، (٢) وقد أدى التمسك بآراء هؤلاء العلماء العظماء القدماء والالتزام بها إلى عدم التطور . كما أن ذكر بعض الهرطقات الصغيرة النى وقعوا فيها قد يؤدي إلى التقليل من شأن النقول النى ينقلها العلماء المحدثون عنهم ، لذا جرى إهمالها — بلباقة — كما سبق القول . ومن ناحية أخرى ، فإن وجهات النظر المنسوبة للفرق المختلفة كانت شائقة ومسلية من نوع حكايات العمسة سالي Aunil neyy مما حدا بعلماء الكلام اللاحقين إلى محاولة نفض اليد منها ، وليس من قبيل المبالغة أن نقول أن ما قدمه لنا الرواة تم حصره في طائفتين — بالضرورة — هما : وجهات نظر الفرق الضالة ، ووجهات نظر أهل السنة والجماعة منسوبة إلى علماء مشاهير .

وإحدى النتائج الطبيعية لذلك أنه لم يعد صحيحا أن نظن أنه كان موجودا ما يمكن تسمينه بهيكل ضخم موحد يضم شتى الآراء ، خلال القرنين الثانى والثالث يمكن أن نطلق عليه مجهل آراء السنة (Orthodox) . حقيقة ، لقد كان هناك — بالتأكيد — قبول واسع النطاق ، حتى أن المعتزلة أنفسهم كانوا يرون أن وجهات نظرهم لا تخرج عن « اجماع » المسلمين ، لكن هذا ترك مجالات واسعة للخلافات العميقة في الراى بين أولئك الذين أصبحوا أخيرا من أهل السنة (قبلوا أخيرا المذهب السنى) (٣) .

وفى التمييز بين التيارات الرئيسية فى علم الكلام خلال هذه القرون فإن حقيقة ما إذا كان الناس يستخدمون علم الكلام (سوق الأدلة العقلية) ، كانت قضية قليلة الأهمية فعلم الكلام يتعامل مع المنهج أكثر من تعامله مع الموضوع وطالما أن الإسلام كان قد تبلور ونضج (بلغ سن الرشد) فقد انتشرت هذه القضية المنهجية بين مذاهب و فرق إسلامية مختلفة (٤) . وعلى أية حال ، أصبح علم الكلام وقد تطور ولم يعد معناه ببساطة مجرد سوق الأدلة العقلية بشكل عام وإنما أصبح براهين وحججا من مقدمات منطقية مستقاة من أدلة عقلية (ولبس من نموص

دينية كالقرآن الكريم والحديث الشريف) . وهناك فرق مهم بين المقولتين لكن الشواهد توضح أننا لا نجد علم كلام منظوراً تنطبق عليه هذه المقولة الأخيرة خاصة في المرحلة الأولى من ظهور هذا العلم ، فحتى المغزلة جعلوا القرآن الكريم منطلقاً لسوف أدلتهم وبراهينهم (٥) . ومرة أخرى فإن أشد المعارضين لعلم الكلام الذين يفترض أنهم منحررون من أساليبه ومناهجه كان لهم وجهات نظر محددة وراحوا يدافعون عنها بشكل أو آخر وجعلهم هذا الموقف يأخذون بنىء من منهج علم الكلام على نحو أو آخر . .

وعلى هذا ، فلكي نقدم عرضاً كافياً للاتجاهات المختلفة في علم الكلام الإسلامى ، لا بد أن نوسع من نطاق بحثنا ونعمق من نظرتنا أكثر مما فعل الكتاب المسلمون . ومن الواضح أنه من بين أولئك الذين آمنوا بالقدر خيره وسره من الله سبحانه وكذلك بين العقائد السنية الأخرى ، سنتوقع وجود أكثر من فرقة — بالإضافة لأهل السنة — من مذاهب واتجاهات مختلفة .

٢ — أبو حنيفة والفقهاء الأكبر — ١

ربما أمكننا تناول كتاب الفقهاء الأكبر — ١ كمثال يوضح عقائد كثير من المسلمين المؤمنين في حوالى منتصف القرن الثانى الهجرى (٦) . ومن بين مقالات هذا الكتاب العشر تهمة المقالة الثالثة لارتباطها بدراستنا لك :

« ما أصابك لم يكن لبخطئك وما أخطاك لم يكن ليصيبك » .

ومن الواضح أن هذه المقالة تعتمد على أحاديث الرسول ﷺ أكثر من اعتمادها على آيات القرآن الكريم ، وهذه المقالة تمثل الاتجاه الجبرى المطلق (اتجاه المجبرة) (*) والأحاديث التى تحويها لا تنسب إلى محمد ﷺ (لم تصح نسبتها إليه أو هى أحاديث موضوعة) مما يعد برهاناً على

(*) النحر Sheer atheistic fatalism .

أن هذا الاتجاه الذى أخذت به المقالة ليس إسلامياً (*) (٧) . ومن ناحية أخرى ، فإن هذا الافتراض (الجبر أو الهيمنة الكاملة لله سبحانه) يصلح للبرهنة على فكرة التوحيد فالله هو الواحد الأحد المدبر لمسيرة الأحداث . ومن خلال معرفتنا بمكانة أبى حنيفة فى تاريخ الإسلام نشك أنه فسر التوحيد على هذا النحو (أى أبعد المسئولية البشرية) .

و حقيقة الأمر أنه ربما كان أبو حنيفة وغيره ممن ينفجون منهجه فى هذا الوقت قد قالوا بالانجاهات الجبرية كما نتجلى فى القرآن الكريم وراحوا من خلال هذه الاتجاهات يحثون الناس على التزام الحق والعدل فى سلوكهم (٨) ، إلا أنهم لم يدركوا أنه من المطلوب أو المرعوب أو حتى من الممكن أن يميزوا بين الجبرية التى يقول بها الملحدون والجبرية التى يقول بها الموحدون (وبتعبير آخر جبرية الإلحاد وجبرية التوحيد oetheistic and theistic determinism) إنهم ربما لاحظوا الفرق بين فكرة أن يتحكم فى الأحداث دهر أو قدر ، وبين فكره أن يحكم فى الأحداث ويوجهها إله عادل رحيم ، وبالتالي فهم لم يدركوا التأثير المحتمل للفكرة الأولى (فكرة الدهر والأقدار) فى عدم تشجيع الناس على أن يفعلوا فعلاً يتسم بالصحة والعدالة . وربما أن علماء الكلام والتوحيد المسلمين لم يركزوا بما فيه الكفاية على هذه الفكرة التى أدخلها الإسلام : فبعضهم تجنب هذه الفكرة ، وبعضهم كان على وعى بها (٩) ومن الشائق أن نعلم أن شرح هذه الفكرة قد أهمل التعرض للألفاظ العقلية (كذا : actual wording) وراح يناقش قضايا التوحيد بشكل محدد (١٠) .

وثمة رواية عن أن ضراراً أخذ أفكاره عن ماهية الله سبحانه من أبى حنيفة (يقصد جوهر الله essence سبحانه) (١١) والآن فإن هذه الفكرة قد ارتبطت بحل قضية وجود الشر فى العالم بينما الله سبحانه هو المهيمن عليه مما يعنى تصور العقل البشرى (١٢) . وإذا كان فهمنا لما ورد فى الفقه الأكبر صحيحاً ، فإن أبى حنيفة نفسه قد حاول

(*) فى صحيح البخارى أحاديث تؤكد هذا المعنى (كتاب القدر) ومن المعروف أن كتاب البخارى من الكتب التى اتفق المسلمون على أنها تضم الأحاديث الصحيحة - (المترجم) .

التعامل مع قضية وجود الشر في العالم على هذا النحو . لقد لعب أبو حنيفة دورا مهما في تطوير علم الكلام عند المسلمين بالإضافة لخدماته الأخرى للإسلام بصرفه النظر عن اتهام أعدائه له بالكفر .

ليس غريبا إذن أن نجد عند أبي حنيفة هذه البدايات العقلية في موضوعات علم الكلام فقد ارتبط اسمه أيضا باستخدام العقل في القضايا الفقهية (١٣) وعلى أية حال ، ففي الوقت نفسه فإن الروايات تنسب إليه «وقفاً منحنفاً في قضية الجبر، وأحيانا تتناقض الروايات بهذا الصدد (١٤) .

٣ - الجهمية وعقيدة الجبر

(أ) الجبرية والمجبرة

ربما كانت وجهة النظر التي عبر عنها الشهرستاني يمكن تمهيدها على كل من قال بالجبر (على طائفة الجبرية) .

« الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته للرب تعالى . والجبرية أصناف . فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا . والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا ، وأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل وسمى ذلك كسبا فليس يجبرى .

والمعتزلة يسمون من لم « يثبت للقدرة الحادثة أثرا في الإبداع والأحداث استقلالاً جبريا ، ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها جبريا .. » (١٥) .

وفكرة أن عقيدة السنة هي بين الجبر والقدر تعرض لها البغدادى في كتابه ، حيث قال أن العقيدة الصحيحة ليست هي الجبر وليست هي القدر (١٦) (المقصود القدر بمفهوم المعتزلة : القدر خيره وشره من الإنسان) (*) .

(*) نفضل النقل مباشرة من الفرق بين الفرق للبغدادى . هناك بعض عباراته : « ومن زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب وليس هو بعامل ولا مكتسب فهو مجبرى =

ويعد جهنم بن صفوان مثالا للجبرية الخالصة ؛ لأنه قرر ان الانسان لا يعمل (لا يفعل) على الحقيقة وانما على سبيل المجاز كما نقول ان الشمس انشرفت والطاحونة تدور (مع ان الذي يدورها دابة) .

ومن ناحية اخرى ، فهذا الصنف الثلاثي (القدر ، الكسب ، الجبر) لم يوجد بأى طريقة من الطرائق في الكتابات الاولى كالمقه الاكبر ١ ، ٢ (تشير الأرقام لروايين مختلفين للكتاب — راجع قائمة المصادر بآحر الكتاب) ، ووصبة أبي حنيفة وكتابات الأشعري (مقالات الاسلاميين ، والابانة) (١٧) ويضم كتاب مقالات الاسلاميين للأشعري كثيراً عن القدر لكنه لم يشر من الناحية العملية للجبر ، والاستخدام الوحيد للكلمة بمعناها الاصطلاحي ورد في سياق الحديث عن احدى طوائف الرافضة التي لم يذكر لها اسم ، فقد ورد أنهم لا يعتقدون في (الجبر) كالجهمية ، ولا يعتقدون في (القدر) كالمعتزلة ، وانما وقفوا في مسألة هل أعمال الإنسان مخلوقة أم لا . ولم يبدوا فيها رأيا .

وعلى النحو نفسه ، فإن الاسم (جبرية) لا وجود له في كتاب مقالات الاسلاميين ، وفي كتاب الانتصار وفي كتاب التنبيه للماطي (ختيس) وفي كتاب شرح الفقه الأكبر المنسوب للماتريدي وأعمال أخرى مشابهة (١٨) . ولم يذكر البغدادى أية فرقة من فرق الجبرية ، رغم أنه كان يصف فرداً ما بأنه جبرى (١٩) . وعلى أية حال ، نفى كل عمل من الأعمال الآنف ذكرها هناك إشارة لمرة واحدة على الأقل لفرقة المجبرة رغم أن الشهرستاني لم يستخدم هذا اللفظ في وصف فرق جبرية ثلاث . وعلى هذا ، فثمة بعض المشاكل هنا في حاجة الى ايضاح : من هم المجبرة ؟ ومن هم الجبرية وكيف حدث التغير ، واين حل الجهمية ؟ وغير ذلك .

= والصحيح خارج عن الجبر والقدر . . ومن قال ان العبد مكتسب لعمله والله سبحانه خالق لكسبه فهو سنى عدلى منزّه من الجبر والقدر . وأجمع أهل السنة على ابطال قول أصحاب التولد في دعواهم أن الانسان قد يفعل في نفسه شيئاً يتولى فيه فعل في غيره خلاف قول أكثر القدرية بأن الانسان قد يفعل في غيره أفعالا تتولد عن اسباب يفعلها في نفسه . وخلاف قول من زعم من القدرية أن المتولدات أفعال لا فاعل لها كما ذهب اليه ثمانية . وأجمعوا على أن الانسان يصبح منه اكتساب الحركة والسكون والارادة والقول والعلم والفكر وما يجري مجرى هذه الاعراض التي ذكرناها . على أنه لا يصح منه اكتساب الألوان والطعوم والروائح والادراكات خلاف قول بشر بن المعتز . . . الخ ، ص ٣٢٨ .

لقد القى الأشعرى في كتاب مقالات الاسلاميين ضوءاً على المجبره عندما قال ان القدرية يلعنون أولئك الذين لا يتفقون معهم في القدر ، وأهل الاثبات يسمونهم القدرية وهم يسمونهم المجبرة والأجدر أن يسموا القدرية ، فهذا أقرب لحقيقتهم من مسمى أهل الاثبات (٢٠) . وبالإضافة لهذا ، يمكن أن نضيف ما يبدو أنه الإساره الوحيدة في كتاب التنبيه للملطي اذ ذكر ما يفيد أنه اذا سمعت أحدا يقول عن شخص أنه مجبر ويناقش قضية العدل والجبر ، فاعلم أنه قدرى (٢١) .

ويبدو أنه لا سبب للنسك في حقيقة العنصر الجوهرى في كلا المقالين السابقين (مقالة الأشعرى في كتابه المقالات ومقالة الملطي في كتابه التنبيه) فالمجبر compeller كان في الأساس لقباً يطلقه المؤمنون بعقيدة القدر (المعتزلة) على المناوئين لهم ، وفي الوقت نفسه كان هؤلاء المناوئون يطلقون عليهم أيضاً لقب القدرية . وكتاب الانتصار وهو عمل معبر عن الفكر المعتزلى ، يشير حوالى اثنتى عشره مرة للمجبرة ويوضح أن عقيدتهم هى الجبر (٢٢) .

ومعنى هذا التأكيد جدير بأن نلتفت اليه فمادام مسمى المجبره قد أطلقه القدريون على كل معارضيههم ، فلا بد أن يضم مسمى المجبر للجبرية كما صنّفهم الشهرستاني وأيضاً أولئك الذين يعتقدون في الكسب (أو الاكتساب) ؛ وبعبارة أخرى لا بد أن يكون المجبرة من بين من اعتبروا بعد ذلك من السنة . ويلاحظ الشهرستاني أن المعتزلة يستخدمون المسمى (جبرى) بهذه الطريقة (بهذا المفهوم الآنف ذكره) . وعلى هذا ، فالاعتقاد في الجبر كان في الأساس من عقائد أهل السنة (رغم أنهم لم يطلقوا على أنفسهم هذا المسمى) ، ولم تعتبر عقيدة الجبر هرطقة heresy إلا في وقت لاحق .

والتمعن فيما يمكننا تعلمه عن المجبرة من كتاب الانتصار يؤكد هذا الاستنتاج الآنف ذكره . وعلى أبة حال ، فلم تذكر أسماء بمعناها لذا فعلينا أن نعتمد على ما يقال عن وجهات نظرهم — أى المجبرة — بشكل عام . فعلى عكس أبى الهذيل ، فهم يعتقدون أن للإنسان « استطاعة » على فعل واحد فقط a single act only وليس له « استطاعة » على

فعلين متضادين (متقابلين) فعلى سبيل المثال هم يرون أن للإنسان استطاعة (مثلا — على الكفر فقط لا على الكفر والإيمان معا) (٢٣) . وأكثر من هذا فقد انكروا أن الله استطاعة على الشر (٢٤) وهم يؤمنون بأن الله سبحانه خلق العالم لخير أخلائه ومصلحتهم ولضرر أعدائه وتسبب المعاناة لهم (٢٥) . ويعزى اليهم أن الفعل الواحد قد يصدر عن فاعلين (٢٦) . والآن ، فإن كل هذه الآراء (الرؤى) اعتقدها بعض أو كل أتباع ضرار والنجار وبرغوث الذين يشير اليهم الأشعري باسم أهل الإثبات (٢٧) وهذه هي المجموعة التي اكتشفت وطورت فكرة الكسب (أو الاكتساب) والتي اعتبرت إحدى فرق المتكلمين . لكن لأن الجبرة يشتملون على فرق مختلفة متباينة الآراء (٢٨) ، فقد أدى هذا إلى أن أدرج الكاتب تحت هذا المصطلح أولئك الذين تبنا وجهات النظر القديمة ولكنه تحاشى ذكر الجوانب التأملية في علم الكلام (*) . ومن المستحيل أن نقدم برهانا مضبوطا للمراحل التي مرت بها فكرة الجبر أثناء انتقالها من كونها من دعائم عقيدة السنة حتى أصبحت من البدع (هرطقة) — من خلال تقديم وصف لأولئك الذين اعتقدوا فكرة الكسب (أو الاكتساب) وأولئك الذين عارضوهم .

(*) المقصود بالكاتب هنا فيما يبدو مونجمري وات — أي أنه يتحدث عن نفسه بصيغة الغائب ، ونستبعد أن يكون المقصود هو الأشعري ، والعبارة غير واضحة على أية حال . ونفضل هنا ذكر عبارات الأشعري عند حديثه عن ضرار والنجار وبرغوث فهي أكثر وضوحا .

« والذي فارق ضرار بن عمرو من المعتزلة قوله : أن أعمال العباد مخلوقة وأن فعلا واحدا لفاعلين ، أحدهما خالقه وهو الله ، والآخر اكتسبه وهو العبد (الإنسان) وأن الله — عز وجل — فاعل لأفعال العباد في الحقيقة ، وهم فاعلون لها في الحقيقة أيضا ، » ص ٢٣٩ / ج ١ .

ويذكر الأشعري عن الحسين بن محمد النجار وأصحابه قولهم : « أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وهم فاعلون لها وأنه لا يكون في ملك الله سبحانه إلا ما يريد » ، ج ١ ، ص ٣٤٠ .

وقال الأشعري فيما يتعلق ببرغوث « وكان برغوث يميل إلى قول النجار ويزعم أن الأشياء المتولدة : فعل الله بإيجاب الطبع ، وذلك أن الله — سبحانه — طبع الحجر طبعاً يذهب إذا دفع وطبع الحيوان طبعاً « يألم إذا ضرب وقطع » ، ج ١ ، ص ٣٤١ .

فحتى حوالى النصف المائى من القرن الثانى لم يكن هناك فصل مهم بين معارضى عقيدة القدر بالنظر الى نقطة خاصة رغم أن اشخاصا مختلفين قد يعبرون عن أنفسهم بطريقة مختلفة . ان ادخال ضرار لفكرة الكسب (أو الاكتساب) يعد علامة على انفصال جديد ، وشيئا فشيئا ونتيجة المناقشات بين أنباع ضرار من ناحية والمعتزلة من ناحية أخرى اتضحت فكرة جديدة مؤداها أن هناك فرقاً بين فعل أو عمل يتم تحت مبدأ (الجبر) وفعل أو عمل يتم تحت مبدأ (الاختيار) ، فإذا أجبر الله سبحانه انسانا على فعل بعض الأفعال ، نفى هذه الحال لا يكون الانسان قد انجز هذا الفعل على الحقيقة ، فالفعل لا يكون الا اختياراً (٢٩) وقد كان هناك عدد قليل (ربما كان موقفهم مجرد تحفظ وربما ممن تأثروا بالباطنية الهندية) لم يقبلوا بفكرة الكسب (الاكتساب) أو فكرة الفصل بين العمل الاختيارى والعمل الجبرى (بين الجبر والاختيار) ، وهؤلاء تحولوا بمرور الوقت الى عقيدة الجبر ، وكمل تحولهم التدريجى هذا حوالى سنة ٣٠٠ هـ . وفرقة الرافضة التى لم تتخذ لها اسماً والتى أثرت لها آثفا تحاشت عقيدة الجبر لكنها أيضاً لم تأخذ بعقيدة الكسب (الاكتساب) . وفى القرن الرابع للهجرة أصبح بعض الأحناف مدافعين بشدة عن عقيدة الكسب . وليس غريباً أن نجدهم فى (شرح الفقه الأكبر) ينتقدون المجبرة بالمعتل ويعتبرون أنفسهم قوماً وسطاً بينهم وبين القدرية أو المعتزلة ، وقد أشار الأشعرى للمجبرة أو بعض منهم باسم أهل الانبات .

(ب) الجهمية

فى الاستعراض العام الذى قدمه الأشعرى عن وجهات نظر جهم يتضح أن حوالى نصفها يتعرض لشرح الفعل البشرى .

« لا فعل لأحد فى الحقيقة الا الله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب اليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه الا أنه خلق للانسان قوة كان بها الفعل ،

وخلق له ارادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك ، كما خلق له طولا كان به طويلا ، ولونا كان به متلونا » (٣٠) .

.. والآن ، فان لجهم بن صفوان وضعاً أكثر رسوخاً في التاريخ من معظم أهل الكلام الذين ناقشنا أقوالهم في هذه الدراسة ، وذلك بشكل عام . وكان جهم هذا كاتباً للحارث بن سريج الذي قاد ثورة في فارس ضد الأمويين في أواخر سنوات دولتهم ، وقد قتل جهم نفسه سنة ١٢٨ هـ / ٧٤٦ م بينما ظلت الثورة مشتعلة ؛ لكن المعلومات المتوفرة عن حياة جهم المبكرة تثير عدة قضايا .

ويبدو واضحاً أن الجهمية الذب سمعنا عنهم كبراً في أواخر القرن الثاني الهجري ظل لهم وجود في القرن الثالث بل والرابع ، فالبغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ يذكر لنا أنه على أيامه كان أتباع جهم في ترمذ وأن بعضهم اعتنق الفكر الأشعري (٣١) ومنذ ذلك الوقت دخلت المعلومات عنهم في بحر من الغموض إلا أن وجودهم كان واضحاً في الوقت الذي ألف فيه الأشعري كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) ، فهو يتحدث فيه عنهم كفرقة كبيرة لا تقل عن فرقة المعتزلة أو الحرورية (الخوارج) وتناولها الملطي في كتابه التنبيه في ٧١ صفحة (معظمها في مهاجمتها والرد عليها) وقد تم تقسيمها إلى ثماني فرق (٣٢) ، بينما لم نستغرق المرجئة سوى سبع صفحات ، والرافضة ثماني صفحات والتدريسة تسع صفحات والحرورية أو الخوارج سبع صفحات . وقد أورد لنا ابن تيمية قائمة بالعلماء الذين فندوا الجهمية وردوا عليها (٣٣) . ولدينا من الكتب في هذا السياق كتاب الرد على الجهمية لأحمد بن حنبل وكتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة وأجزاء من مقالات محمد بن أسلم (٣٤) .

ولم يرد ذكر لأي اسم من أسماء المنتمين للفرقة ، لكن لدينا ما يشير إلى أن بشرى بن غياث المريسي (المتوفى ٢١٨ أو ٢٢٨ هـ) وجيلة نشروا مقالة الجهمية (٣٥) . وأن غالب الذين كتبوا يهاجمون الجهمية ، عاشوا في النصف الأول من القرن الثالث الهجري ، فربما كان فيض الهجسوم على الجهمية راجعاً إلى الجهود النشطة التي قام بها رجالهم لنشر

أفكارهم . لكننا نجد ما يفيد أهمية الجهمية كفرقة كلامية قبل هذا الوقت . والجهمية هي الفرقة الوحيدة التي ذكرت باسمها في الفقه الأكبر — ١ ويقال ان ضرارا بن عمرو ذكر أن جهبا هو امامه وهذا يعنى انه قد بلغ مرحلة النضج في حوالى سنة ١٨٠ هـ (٣٦) ، ويقال أيضا ان مقاتل بن سليمان المتوفى ١٥٠ هـ كان أيضا من المعارضين لجهن (٣٧) .

وعلى هذا ، فإنه يبدو أنه ظل لجهن أتباع بعد موته واستمروا لمتراه طويلا الا أن الغموض كان يحيط بهم فلا نعلم من هم ولا أين عاشوا ولا كيف برزوا في الحياة العامة ، ويبدو أنهم أثروا في ضرار والنجار خاصة فيما يتعلق بوصف الله سبحانه بالصفات السالبة فقط (يقال أصحاب ضرار ان الله تعالى عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز وأثبت لله سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو) ، لكن النجارية والضرارية لا يمكن أن يكونوا من الجهمية ولا بشر المريسي اذا كانت آراؤه متفقة مع آراء النجار (٣٨) . ولا يمكننا أن نكون متيقنين من الآراء المنسوبة له ، وأنها كانت هي نفسها أفكار جهن نفسه صاغها بعد ذلك أتباعه ، وعلى هذا فالملاحظات عن (الاستطاعة) التي أوردناها في نص سابق والتي سنوردها بعد ذلك يبدو أنها صيغت في وقت لاحق بعد مناقشات جرت مع المعتزلة ومعارضيه حول قضية الاستطاعة وغيرها في بواكير القرن الثالث الهجرى ، ويرجع عدم تيقننا من ذلك الى أنه لا بد أن تكون الآراء قد تطورت على نحو ما في الفترة من حوالى ١٢٠ هـ الى ٢٢٠ هـ . ويبدو من الضرورى — على هذا — أن ننظر الى الآراء التي تنسب الى جهن بشكل عام ، على أنها في الحقيقة أفكار الجهمية المعاصرين لأبى الهذيل وأتباعه الذين أخذوا على يديه ، وأن نترك بذلك مسألة اعتقادات جهن نفسه الذى مات ١٢٨ هـ ومدى وضوحها قضية مفتوحة .

ويبدو غريبا للوهلة الاولى أن الجهمية الذين يعتبرون من المرجئة ، مع أنهم يعتقدون في الجبر ، بينما غيلان وأتباعه الذين هم أيضا من المرجئة ، يدافعون عن عقيدة القدر ، وفي الفصل الثالث ناقشت أنه في حالة كل من المرجئة والخوارج ارتبطت عقيدة القدر بكونها قائمة على

فكرة عدالة الله سبحانه . وقد لوحظ أن بعض الخوارج كانوا يعارضون عقيدة القدر ويتمسكون بوجهات النظر السنية ، لكن إذا أصدرنا حكمنا من خلال دراستنا للخازمية الذين نعلم عنهم الكثير (٣٩) ، وجدنا أن نظرتهم أكثر تحفظاً وهي أقرب إلى الأفكار الجبرية ، التي كانت سابقه في فترة ما قبل الإسلام منها إلى الأفكار التقليدية لأهل السنة . فهل أفكار الجهمية — ببساطة — أفكار محافظه أو هل يمكننا أن ننسب الدافع الإسلامي الحقيقي من خلال دراستنا لها ؟

من خلال ما ورد عن الجهمية في كتابات البغدادى والشهرستانى والأشعرى يبدو أن الإجابة عن هذا السؤال أنه بالفعل يمكننا تتبع « الدافع الإسلامى » أو « العامل المحرك الإسلامى » من خلال الجهمية . ويتمثل هذا الدافع فى الإيمان بأن الله سبحانه هو المتحكم الوحيد لا شريك له أو على حد تعبير فنسك واحدة الهيمنة الإلهية التى لا هيمنة سواها excessive and unbalanced belief in God. (٤٠) ، وتفرد الله سبحانه ووحدانيته وسموه ، كل ذلك يتجلى فى هذه العقيدة فى استحالة أن يطلق على الله سبحانه « شئ » فلا يمكن عندهم أن يقال أن الله (شئ) فالشئ مخلوق ، وللشئ مثل ، وأنه سبحانه الخالق وليس المخلوق ، كما أنه تعالى ليس له مثل أو نظير (٤١) . وقد أضاف البغدادى إلى أن (جهنم) رفض أن يطلق على الله سبحانه أنه حى أو عالم أو مربد لأن هذه الصفات تطلق على البشر ، ولا يجوز — فى رأى جهنم — أن يوصف الله بصفات يوصف بها المخلوق ، وإنما يمكن وصفه سبحانه — فى رأى جهنم — بصفات لا يشاركه فيها أحد ، فهو خالق ومحيى ومميت وقادر (٤٢) وعلى هذا فثمة فاصل واضح لا يمكن عبوره بين الله سبحانه والإنسان (النص :

(Thus there is an unbridgeable Gulf between God and man.

ومن العقائد الغريبة على نحو ما هو الاعتقاد بأن للعذاب فى جهنم نهاية ، وهى فكرة مرتبطة بكمال الله وتفرده (ليس كمثله فى خلوده شئ — المترجم) وليست راجعة لآى اعتراض عقلى أو مواجهة للأفكار

التقليدية عن العالم الآخر بما فيه من جنة ونار (كتلك الحركة العقلية التي شهدتها القرن التاسع عشر) فالفكرة القائلة بأن جهنم ليست خالدة وانما هى مخلوق سيفنى ، تجد لها ناييدا فى تفسير الآية القرآنية (هو الأول والآخر ١٠٠) السورة ٥٧ (الحديد) / الآية ٣ (٤٣) . فوفقا لمفهوم الجهمية فان هذا يعنى أن الله سبحانه سيقى ولا شىء سواه ، سيكون كائنا موجودا ولا موجود سواه وهذا لا يتحقق الا بفناء الجنة والنار وما فيها ، ويقال ان عقيدة خلق القرآن كانت تنسب أحيانا الى جهنم (٤٤) ، وان صح هذا فهى أيضا استطراد للفكرة نفسها (فكرة أنه سيأتى زمان لا يبقى فيه إلا وجه الله) .

كل هذا يتلاءم تماما مع ما قيل عن الجبر فى عقيدة الجهمية . ومن هنا فالحق أنه لا صلة اطلاقا بين عقيدة الجبر عند الجهمية وعقيدة الجبر التى كانت سائدة قبل الاسلام (عقيدة الجبر الجاهلية ذات الطابع الوثنى) بل على العكس فعقيدة الجبر الجهمية مستمدة من الايمان العميق بعظمة الله وجلاله . فالجبر لم ينطلق من سوء ظن بالله ؛ وانما هو فرط اعتقاد فى الله excessive and unbalanced belief in God .

ويتأكد هذا من وصف جهنم بأنه موحد (٤٥) والآن ، فان الموحد asserter of unity كان أحد المنتمين الى فرقة (أهل التوحيد) ، وقد علمنا ان المنتمى لهذه الفرقة اما ان يكون مجبرا أو (عدليا) (٤٦) ويبدو من المؤكد أن المجموعة الأخيرة (العدلية) هى مجموعة أو فرقة (أهل العدل والتوحيد) وهو اسم أطلقه المعتزلة على أنفسهم ، ويقال ان أبا الهذيل كان ينتمى « لأهل التوحيد » (٤٧) ونمة أوجه شبه كثيرة بين وجهات نظره ووجهات نظر الجهمية وعلى هذا فقد كان للجهمية مكان راسخ بين الموحدين : Unitarians ، الذين هم جزء من المجتمع الاسلامى وارتبطت عقيدتهم فى الجبر بتوحيد الله جل جلاله والايمان أنه ليس كمثله شىء Unity and uniqueness of God.

هذا هو على الأقل ما يمكننا أن نصل اليه فيما يتعلق بالجهمية عند تراءتنا للروايات المتواترة عنهم ، لكن بعض الحقائق ظهرت تحت الضوء من خلال نص طويل منسوب الى خشيش فى كتاب التنبيه للملطى (بفتح

الميم واللام) تحتاج الى أن نعدل بعض الشيء من معلوماتنا عن الجهمية (٤٨) ، فقد تعرض الملطى عند حديثه عن الجهمية من خلال نص خثيش للموضوعات نفسها لكن بصيغة أكثر تأكيداً — فالتأكيد على أن الله سبحانه وتعالى ليس (شيئاً) أو على الأقل لا يشبهه أياً من المخلوقات ، ففكرة أن الله موجود في كل مكان وفي كل زمان وكونه سبحانه كلى الوجود Omnipresence فكرة تجعل الإنسان والكسوف المادى ليساً سوى مظهر للذات الإلهية Pentheistic sence (هذا المعنى ارتبط بإنكار أن السماء هي مكان وجوده سبحانه ، وإنكار أنه سبحانه على العرش استوى) ، فاستحالة معرفة ماهية الله سبحانه واستحالة الوصول الى حقائق مؤكدة عنه ، وإنكار الأفكار المتعلقة بالآخرة (الثواب والعقاب ، والجنة والنار .. الخ) . والآن لقد سبق أن علمنا أن أفكار جهنم قد انبثقت عند محاولة الرد على فرقة السمنية أو السومنة الهندية (٤٩) ووفقاً لرواية خثيش (٥٠) فإن جهنم قد تعرض لحالة تسديدة من الاضطراب حتى أنه ظل لا يصلى لأربعين يوماً على أساس أنه لا يستطيع أن يصلى لإلهه Une لا يعرفه حق المعرفة ، والانطباع الذى نأخذه من هذه الرواية هو أن الجهمية أو بعضاً منهم على الأقل كانوا قد تأثروا تأثراً عميقاً بالاديان التى احكوا بها (أو التى كانوا يتصديون لها they were Combating) . لقد كان السومنية يفكرون فى البعث بعد الموت ويعتقدون فى نسوع من تناسخ الأرواح كما يعتقدون فى الذوبان النهائى فى الله سبحانه (يعتقدون أن الإنسان فى خاتمة المطاف سيتحد مع الله سبحانه) وقد يكون هذا أساساً لفهم كثير مما ذهب اليه الجهمية .

وليس من مجال بحثنا تتبع تلمس المصادر الدقيقة لعقائد الجهمية ، لكن حتى اذا كانت قد خضعت لتأثيرات غير اسلامية ، الا أن المؤكد أن غالب الجهمية كانوا يتحركون داخل نطاق اسلامى ويدورون فى فلك اسلامى . لقد انبثقت غالب أفكار الجهمية استطراداً من فكرة عظمة الله سبحانه وجلاله ووحدانيته وتفردته وكونه ليس كمثله شيء ، وقد وضع المناوئون للجهمية فى خاطرهم أنهم بمحاربتهم أفكار الجهمية إنما يحاربون فكراً معادياً للإسلام وغريباً عليه ، لكن لأن الجهمية كانت

تحمل في طياتها عنصراً إسلامياً أصيلاً وحقيقياً ، فقد ساعد الحوار المجتمع الإسلامي على الوصول الى صيغ أكثر دقة وكفاية لمعتقداته الأساسية .

٤ - ضرار وأهل الإثبات

(أ) ضرار

قول الملطى (٥١) أنه قبل أبى الهذيل كان هناك ضرار الذى كان له « مجلس » و « كلام » فى البصرة — يلقى ضوءاً على حياة ضرار ومكره ، ويساعدنا على فهم شيء من أهمية الرجل . فقد كان ضرار محاضراً ومعلماً فى مجال الكلام والتوحيد وما وراء الطبيعة فى البصرة ، التى كانت تعد مركزاً فكرياً فى العالم الإسلامى . وكان ضرار قريباً تماماً من الجهمية لقول بشر بن المعتمر أن إمامه هو جهم ، بينما نسبته ابن الراوندى الى المعتزلة (٥٢) ، ومع هذا فانجاهات ضرار الفكرية فى كتب الفسوف الإسلامية تبين أنه كانت له أفكار مستقلة .

فضرار هو فى الغالب أول من شرح فكرة الكسب (أو الاكتساب) وفسرها ودافع عنها ، وقد أصبحت هذه الفكرة أخيراً ، أساس عقيدة السنة التى تفسر الفعل الاختيارى للإنسان ، ونقرأ فى مقالات الإسلاميين للأشعرى (٥٣) أن «الذى غارق ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله : أن أعمال العباد مخلوقة ، وأن هناك فعلاً واحداً لفاعلين أحدهما خلقه الله والآخر اكتسبه العبد ، وأن الله سبحانه هو فاعل لأعمال العباد فى الحقيقة وهم فاعلون لها فى الحقيقة وربما وضحت هذه الفكرة الفرق بين الأفعال الاختيارية للبشر ، وأفعال (أو حركة) الجمادات inanimate objects . فالفعل البشرى يصدر عن فاعله (الإنسان) ويمكن أن يعزى إليه ، لكننا أيضاً يمكننا أن ننسب (فعلاً) الى الحجر فنقول (سقط الحجر) والى الشمس فنقول مثلاً (غربت الشمس) ، والفرق فى الحالين هو أن الفعل فى حال نسبته للإنسان يشتمل على مضمون إيجابى أو سلبى (اختيارى) بحيث يكون هذا الفعل « ملكاً لفاعله » made it his own أى أنه (كسبه) أو (اكتسبه) ، وبذلك تصبح المسئولية البشرية مصنوعة بما فيه الكفاية (غير منكورة) فى الوقت الذى يجرى فيه التأكيد

على أن الله هو الخالق — بلا شك — لأفعال العباد خلقاً يؤكد هيئته وجلاله .

واختيار كلمة (كسب) أو (اكتسب) لوصف هذه العلاقة الخاصة بين الانسان وأفعاله ، ربما كان متأثراً بالآية القرآنية :

(لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ، ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين) (٥٤) البقره / الآية ٢٨٦ .

وكان ضرار يرى أن « الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، وأنها بعض المستطيع (٥٥) ، وأن الانسان أعراض مجتمعة ، وكذلك الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة . وحرارة وبرودة ومجسة وغير ذلك ، وأن الأعراض قد يجوز أن تنقلب أجساماً ، . . . وأن الانسان قد يفعل الطول والعرض والعمق وإن كان ذلك أبعاضاً للجسم . . . وكان يزعم أن كل ما تولد عن فعله ، كالآلم الحادث عن الضربة وذهاب الحجر الحادث عن الدفعة ، فعل الله سبحانه وللانسان ، وكان يرى أن الله عالم قادر . بمعنى أن الله سبحانه ليس بجاهل ولا عاجز ، وكذلك كان يقول في سائر صفات البارئ لنفسه « (٥٦) .

وتشير مصادر أخرى الى أن ضرارا أو — على الأقل — أتباعه قد دخلوا في مناقشات حول خلق الله للشر واعتقدوا أيضاً في أن الله سبحانه خلق الكفر (٥٧) .

وبالنسبة لدراستنا الحالية ، فالأكثر أهمية هو تعاليمه فيما يتعلق بجوهر الله سبحانه (ماهيته) (٥٨) .

ويقال ان الخوض في فكرة « ماهية الله » سبحانه قد نداولها المتكلمون نقلاً عن أبي حنيفة (*) (٥٩) الذي ذهب الى أن أحداً ما لا يمكن أن يعرف ماهية الله (٦٠) فالله يعرف ماهية نفسه بالمشاهدة (بمشاهدة نفسه) بينما لا نستطيع نحن معرفته الا بالدليل والبرهان والخبر (الوحي) (٦١) . ويرى ضرار أن الله سبحانه يخلق للمؤمنين حاسة سادسة يوم القيامة يرون بها ماهيته — أى ما هو ، ومن هنا فأننا لا نستطيع — فيما يرى ضرار أن نعرف صفات الله سبحانه الا بصيغتها السالبة ، فهو عالم أى غير جاهل ، وهو قادر أى غير عاجز (٦٢) . وهذا مهم لكونه اعترافاً بقصور العقل البشرى في محاولة معرفة ماهية الله سبحانه وفهمها . وضرار في موقفه هذا مناقض لمعتزلة بغداد (الذين أتوا بعده) لكن ربما كان لأفكاره تأثير على الجبائي في مناهضته للثقة الزائدة في قدرات الانسان كما تجلت لدى معتزلة بغداد .

(ب) النجاس

أفكار الحسين بن محمد النجار مشابهة جداً لأفكار ضرار ، وعلى

(*) فيما يلى نص ما أورده الشهرستاني في الملل والنحل ، ج ١ ، صص ٩٠ - ٩١ :

« أصحاب ضرار بن عمرو وحفص الفرد • اتفقا في التعطيل ، وفي أنها قالا البارئ تعالى عالم قادر ، على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز ، وأثبتنا لله سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو ، وقالا : أن هذه المقالة محكية عن أبي حنيفة رحمه الله وجماعة من أصحابه • وأرادا بذلك أن يعلم نفسه شهادة ، لا بدليل ولا خبر • ونحن نعلمه بدليل وخبر • وأثبتنا حاسة سادسة للانسان يرى بها البارئ تعالى يوم الثواب في الجنة • وقالا : أفعال العباد مخلوقة للبارئ تعالى حقيقة ، والعبد مكتسبها حقيقة : وجواز حصول فعل بين فاعلين ، وقالا يجوز أن يقلب الله تعالى الأعراض أجساما ، والاستطاعة والعجز بعض الجسم وهو جسم ولا محالة بنفى زمانين • وقالا : الحجة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاجماع فقط ، فما ينقل عنه في أحكام الدين من طريق أخبار الاحاد فغير مقبول • ويحكى عن ضرار أنه كان ينكر حرف عبد الله بن مسعود ، وحرف أبي بن كعب ، ويقطع بأن الله تعالى لم ينزله •

وقال في المفكر قبل ورود السمع أنه لا يجب عليه بعقله شيء حتى ياتيه الرسول فيأمره وينهاه ، ولا يجب على الله تعالى شيء بحكم العقل • وزعم ضرار أيضا أن الإمامة تصلح في غير قریش ، حتى اذا اجتمع قریش ونبطى قدمنا النبطى ، اذ هو أقل عددا ، وأضعف وسيلة فيمكننا خلعه اذا خالف الشريعة •

والمعتزلة وان جوزوا الامامة في غير قریش • الا أنهم لا يجوزون تقديم النبطى على القرشى » •

أية حال ، فرغم تقسيم البغدادى (فى الفرق بين الفرق) والشهرستانى (فى الملل والفحل) ، فمن المؤكد أن الفجار كان أصغر من ضرار وربما كان تلميذا له (٦٣) وتشمل أفكاره العامة كما أوردها الأشعرى الكثير المهم لدراستنا الحالية :

« زعم الحسين بن محمد النجار وأصحابه وهم الحسينية أن :

— أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها .

— لا يكون فى ملك الله سبحانه الا ما يريد الله .

— وان الله — سبحانه — لم يزل مريدا أن يكون فى وقته ما علم أنه يكون فى وقته ، ومريداً الا يكون ما علم أنه لا يكون .

— وأن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل وأن العون من الله سبحانه يحدث فى حال الفعل مع الفعل ، وهو الاستطاعة .

— وان الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان .

— وان لكل فعل استطاعة نحدث معه اذا حدث ، وان الاستطاعة لا تبقى وأن فى وجودها وجود الفعل وفى عدمها عدم الفعل .

— وان استطاعة الايمان توفيق وتسدد وفضل ونعمة واحسان وهدى ، وان استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر ، وأنه جائز كون الطاعة فى حال المعصية التى هى تركها ، بإلا تكون كانت المعصية التى هى تركها فى ذلك الوقت وبإلا يكون كان الوقت ومقتا للمعصية التى هى تركها .

— وان المؤمن مؤمن مهتد وفقه الله — سبحانه — وهداه وأن الكافر مخذول خذله الله وأضله وطبع على قلبه ولم يهده ولم ينظر اليه وخلق كفره ولم يصلحه ، ولو نظر اليه وأصلحه لكان صالحا .

— وانه جائز ان يؤلم الله الأطفال فى الآخرة ، وجائز أن يتفضل عليهم فلا يؤلمهم .

— وأن الله سبحانه لو لطف بجميع الكافرين لآمنوا وهو قادر أن يفعل بهم من اللطاف ما لو فعله بهم لآمنوا ، وأن الله — سبحانه —

كلف الكفار ما لا يقدرّون عليه لتركهم له لا لعجز حل فيهم ولا لآفة نزلت بهم .

— وأن الانسان لا يفعل في غيره وأنه لا يفعل الأفعال الا في نفسه ، كنحو الحركات والسكون والارادات والعلوم والكفر والايمان ، وأن : الانسان لا يفعل ألما ولا ادراكا ولا رؤية ولا يفعل شيئا على طريق التولد .
— وكان يزعم أن الله سبحانه لم يزل جوادا بنفى البخل عنه وأنه لم يزل متكلمًا بمعنى أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام وأن كلام الله سبحانه محدث مخلوق .

— وكان يقول في النوحيد بقول المعتزلة الا في باب الارادة والجود ، وكان يخالفهم في القدر ويقول بالإرجاء .

— وكان يزعم أنه جائز أن يحول الله — سبحانه — العين الى القلب ويجعل في العين قوة القلب فيرى الله سبحانه الانسان بعينه : أى يعلمه بها ، وكان ينكر الرؤية لله عز وجل بالابصار على غير هذا المعنى .

— وكان يقول أن الميت يموت بأجله وكذلك المقتول يقتل بأجله .

— وأن الله سبحانه وتعالى يرزق الحلال ويرزق الحرام ، وأن الرزق على ضربين : رزق غذاء ورزق ملك « (٦٤) » .

وهي مقولات في غالبها واضح ولا يتطلب الأمر سوى تعليقات موجزة . فقد أخذ النجار عن ضرار قوله بوصف الله سبحانه بصفات سالبة (غير جاهل . . غير عاجز . . الخ) (٦٥) ، وتحاشى تعريف ضرار للحاسة السادسة (٦٦) التي تمكن العين من المعرفة لكنه ظل متمسكا بعبقيدة الماهية (٦٧) وقبل رأى ضرار في الكسب (أو الاكتساب) (٦٨) ويظهر أنه يركز على التفرقة بين معنى (فعل) الله ومعنى (فعل) العباد (٦٩) .

وكثير من أفكاره متناقضة مع أفكار المعتزلة التي تناولناها في الفصل السابق ، ففكرة هيمنة الله سبحانه وسبوطته وفوقيته وجلاله هي الفكرة السالبة وهي تغلب فكرة عدالته سبحانه والله سبحانه الهيمنة الكاملة

على مسيره الأحداث فليس من بتر في مقدوره أن يفعل شيئاً لم يردّه الله (٧٠) . وكون الانسان مؤمناً أو كافراً يعتمد على عون الله له أن كان مؤمناً وتخليه عنه أن كان كافراً (٧١) . ولو لطف الله بالكفار لآمنوا (٧٢) ولطف الله سبحانه وسخطه عاملان مؤثران وفاعلان وليس مرتبطين بفعل الانسان كما يقول المعتزلة ، لكن قول النجار بأن الله فرض على الكافرين ما لا يطيقون ، يبين رفضه لقول المعتزلة بارتباط الاستطاعة بالتكليف ، لكن النجار فرق بين الاستطاعة المادية ، والاستطاعة الاختيارية volitional power (وربما كان النجار في تفرقته هذه أوضح من أبى الهذيل نفسه) وأنكر أن يكون لفعل الانسان أى آثار « منولدة » فى الأشخاص الآخرين أو فى الأشياء (٧٣) . وهو يؤمن ايماناً مطلقاً بالجبر (القضاء والقدر من الله سبحانه) فى تفسير الأجل والرزق ولطف الله وسخطه . . . الخ (٧٤) وآمن بأنه لا يمكن أن نربط فعل الله سبحانه مع الأطفال ، بالمفاهيم البشرية عن الخطأ والصحة (٧٥) ، وليس بين أيدينا شيء عن أجاباته على اعتراضات المعتزلة بأنه ربط الشر بالله سبحانه . Fixing evil upon God .

والفقرات التى أوردناها من كتاب مقالات الاسلاميين عن أفكاره والمتعلقة بالاستطاعة تحمل أفكاراً شائعة وربما كانت علامة على بداية الاعتقاد السننى (اعتقاد أهل السنة والجماعة) فى هذه الموضوعات (٧٦) . فالاستطاعة عند ضرار سابقة على الفعل ومصاحبة له لكن ربما لا يعنى هذا أنه أدرك الفرق المقصود ، أما النجار فقد قدم لنا فكرة جزئية جديدة عن الاستطاعة البشرية . انها استطاعة لعمل واحد ، وأن لكل عمل استطاعة خاصة به ومن هنا كانت سابقة للعمل (أو الفعل) ومصاحبة له ، وهى طبيعة الحال من خلق الله سبحانه ، ومن هنا يمكن القول انه فرق بين الفعل المادى (الفيزيقي) والفعل الاختيارى . ومفكرة أبى الهذيل عن « المراحل » أو « اللحظات » التى حاول من خلالها أن يسوى بين الفصل بين « الاختيار » و « الفعل المادى » من ناحية وفقاً لما يسبق زمنياً (ما يأتى متقدماً زمنياً وما يأتى متأخراً زمنياً) — قد تتفق مع هذه التجارب فالانسان يقضى وقتاً يزن فيه الأمور قبل الاختيار : من بين متغيرات عدة أو بدائل عدة . وعلى أية حال ، ففى غالب النشاط

البشرى تكون الموازنة بين البدائل قبل اتخاذ القرار أقل بكثير من أوجه النشاط البشرى التى لا تتطلب هذه الموازنة ، وعلى هذا فنظرية النجار عن مصاحبة الاستطاعة للفعل Volation & Physical act هى الأقرب لحقيقة الأمور . وما يراه الغربيون وكأنه فارق كبير لا يمكن تجاوزه بين النظرتين (نظرة أن الاستطاعة مرتبطة بفعل واحد ، ونظرة أن الاستطاعة تكون على الفعل وعكسه) تغير نقاشا يسيرا . فطريقته النظر للأمور مختلفة تماما ، والذي لا شك فيه أن النجار كان له طريقته فى وصف كيفية اختيار البشر من بين البدائل المتاحة ؛ لكنه لم يخبرنا ما هذه البدائل ولا كيفية الاختيار ومن هنا — على أية حال — يتسلسل الضعف الى نظريته .

وليس من الضرورى هنا أن ندرس تفصيلا كيف أن نظريته الجديدة عن الاستطاعة البشرية قد أثرت فى أفكاره عن الجسد وأجزائه (عن الجوهر والعرض التى تتبع فيها ضاراً) (٧٧) . انه من الواضح أننا نتعامل مع مفكر فى الغاية من الأهمية أثر فى المعتزلة بمعارضته لوجهة نظرهم ، وكان رائداً فى دفاعه عن عقائد السنة بأساليب عقلية (*) .

(*) نفصل هنا ايراد ما ذكره الشهرستانى عن النجار .

« أصحاب الحسين بن محمد النجار وأكثر معتزلة الرأى وما حواليتها على مذهبه . وهم وان اختلفوا اصنافا الا أنهم لم يختلفوا فى المسائل التى عدناها أصولا . وهم : برغوثية وزعفرانية ومستدركة . ووافقوا المعتزلة فى نفى الصفات من العلم ، والقدرة ، والارادة ، والحياة ، والسمع ، والبصر . ووافقوا الصقالبة فى خلق الأعمال .

قال النجار : البارئ تعالى مرید لنفسه كما هو عالم لنفسه ، فالزم عموم التعلق ، بالمتزم وقال . هو مرید الخير والشر ، والنفع والضرر ، وقال أيضا : معنى كونه مریدا انه غير مستكره ولا مغلوب . وقال : هو خالق أعمال العباد ، خيرها وشرها ، حسنها وقبيحها ، والعبد مكتسب لها . وأثبت تأثيرا للقدرة الحادثة ، وسمى ذلك كسبا على حسب ما يثبتته الأشعرى . ووافقه أيضا فى أن الاستطاعة مع الفعل . وأما فى مسألة الرؤية فانكر رؤية الله تعالى بالأبصار وأحالها : غير أنه قال : يجوز أن يحول الله تعالى القوة التى فى القلب من المعرفة الى العين ، فيعرف الله تعالى بها فيكون ذلك رؤية ، وقال بحدوث الكلام لكنه انفرد عن المعتزلة بأشياء منها :

قوله ان كلام البارئ تعالى اذا قرئ فهو عرض ، واذا كتب فهو جسم . ومن العجب أن الزعفرانية قالت كلام الله غيره ، وكل ما هو غيره فهو مخلوق ، ومع ذلك قالت : كل من قال ان القرآن مخلوق فهو كافر . ولعلمهم أرادوا بذلك الاختلاف ، =

(ج) برغوث

يتسيع القول بأن محمداً بن عيسى برغوث من اتباع النجار (٧٨) . وما وصلنا من روايات عن مناقشات برغوث مع المعتزلة فيما يتعلق بالاستطاعة البشرية يظهر أنه استمدّها من أفكار النجار (٧٩) وأحدى أفكار برغوث المميزة هي أن المتولدات هي فعل الله تعالى بإيجاب الطبع ، بمعنى أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً أن يذهب إذا دفعه أحد ، وبتعبير آخر جعل الله سبحانه من الضروري أن يندفع الحجر إذا دفعه دافع (٨٠) أما النجار فلم يفكر إلا أن الإنسان لا ينتج (لا يفعل) أي أثر في أي شخص آخر أو أي شيء ، وقد وافقه برغوث على هذا لكنه طور الفكره وعزا الأثر الحادث إلى الله سبحانه لكن هذا — على أية حال — لم يكن عزوا مباشراً وإنما غير مباشر ، أي من خلال فكرة أن الله سبحانه هو خالق طبائع الأشياء ، وفكرة الفعل المتولد أو الأثر الناتج بفعل طبائع الأشياء هي بلا شك من أفكار معمر (٨١) ، لكن — على عكس معمر — يقال إن هذه الآثار (أو الأفعال المتولدة) هي من فعل الله سبحانه وليس من الشيء (المسبب لها) . وفكرة برغوث على أية حال لم تلق تأييداً كبيراً . فهذه الفكرة من الناحية الاسمية تحافظ على فكرة عظمة الله سبحانه وسموه وهيمنته المطلقة على الأحداث خاصة ما يحدث للإنسان (فالنجار مثلاً أنكر إمكانية أن يؤثر شخص بأفعاله في شخص آخر) لكن هذه الهيمنة الالهية ليست من لحظة إلى لحظة ؛ لأن الله سبحانه ترك طبائع الأشياء كما أرادها تفعل فعلها وفقاً للقانون الذي وضعه

= والا فالتناقض ظاهر . والمستدركة منهم زعموا أن كلامه غيره ، وهو مخلوق لكن النبي ﷺ قال : « كلام الله غير مخلوق » والسلف عن آخرهم أجمعوا على هذه العبارة ، فوافقناهم ، وحمّلنا قولهم غير مخلوق ، أي على هذا الترتيب والنظم من الحروف والأصوات ، بل هو مخلوق على غير هذه الحروف يعينها ، وهذه حكاية عنها . وحكى الكعبي عن النجار أنه قال : الباري تعالى بكل مكان ذاتاً ، ووجوداً لا معنى العلم والقدرة ، والزمه محالات على ذلك .

وقال في الفكر قبل ورود السمع مثل ما قالت المعتزلة انه يجب عليه تحصيل المعرفة بالنظر والاستدلال .

وقال في الايمان انه عبارة عن التصديق . ومن ارتكب كبيرة ومات عليها من غير توبة عوقب على ذلك ، ويجب أن يخرج من النار ، فليس من العدل النسوية بينه وبين الكفار في الخلود .

ومحمد بن عيسى الملقب ببرغوث ، وبسر بن عياث المريسي ، والحسين النجار مقاربو المذهب ، وكلهم اثبتوا كونه تعالى مريداً لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفر ، وطاعة ومجسبة ، وعامة المعتزلة يابون تلك ، .
ص ٨٩ .

(لطبائعها التي طبعها عليها) ومن هنا يمكن القول انه سبحانه قد اعطى للانسان والجماد (والحيوان) نوعا من الحركة الذاتية (أو الحكم الذاتي) .

وعلى هذا ، فإن برغونا كان على قدر كبير من الاعتقاد في قدرة الله وهيئته (وهو في هذا أكبر من المعتزلة) لكنه لم يكن قادرا على موازنة فكرته هذه مع أفكاره الأخرى ، وقد سار الى نهاية الشوط في التفرقة بين الله والانسان ، فرفض أن تستخدم الألفاظ التي بصف الانسان بها نفسه في وصفة الله سبحانه ، فرفض أن يقال ان الله (فاعل) على سبيل المثال لأن هذا اللفظ يطلق على الانسان (٨٢) وقد رد عليه معارضوه بأن الله سبحانه نسب الخلق الى الانسان في القرآن الكريم (٨٣) (انما تعبدون من دون الله اونا و تخلقون افكا . . .) سورة العنكبوت (٢٩) / الآية ١٧ وعلى هذا ، فقد انهار الجسر الذي أراد أن يقيمه بين الله سبحانه وخلقهم وقد ذكر البغدادي أن برغوثا رفض أن يطلق على الانسان لفظ (فاعل) وهذا نص ما قاله البغدادي : « البرغوثية . . اتباع محمد بن عيسى الملقب ببرغوث كان على مذهب النجار في أكثر مذاهبه وخالفه في سميته المكسب فاعلا فامنع منه . . وخالفه ايضا في المتولدات فزعم أنها بفعل الله تعالى بايجاب الطبع . على معنى أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً بذهب اذا وقع . . وقال النجار في المتولدات بمثل قول أصحابنا فيها أنها من فعل الله تعالى باختيار لا من طبع الجسم الذي سموه مولدا . . » (٨٤) (*) .

واعتقد برغوث أن الله سبحانه لم يلجئ (بجبر) انسانا على الايمان أو الكفر . . ذلك لأن الانسان مأمور بالايمان ومأمور بتجنب الكفر وأن يكون ذلك طوعا فاذا ما آمن أو كفر كرها (ضد ارادته) يكون بذلك غير منفذ لأوامر الله (٨٥) وبعبارة أخرى فإن كون الله سبحانه قد أمر ، فهذا يعني انبثاقاً « استطاعة » للطاعة وقدرة عليها في الانسان الذي وجه الله سبحانه أوامره له . اننا نلاحظ هنا نوعا من التسبب الذاتي autonomy يشير اليه برغوث بإشارته الى أن فكرة طبيعة الفعسل

(*) ص ١٩٧ من طبعة دار الجيل وهي التي بين أيدينا الآن - (المترجم) .

لا بد أن تنطلق من الإنسان نفسه بمعنى من المعانى . ولم يرد أن برغوثا قد انتقد فكرة استتاده النجار التى مؤداها أن لدى الله سبحانه وتعالى لطفاً لو أفاض بشيء منه على الكافرين لآمنوا . ومن هنا يمكننا أن نستنتج أن فكرة لطف الله كان ينظر إليها كشيء مختلف عن الجبر .

وقد ذهب برغوث أبعد مما ذهب إليه النجار فى محاولة التوفيق بين فكرة عظمة الله وقدرته المطلقة من ناحية وفكرة وجود الشر فى العالم . وهنا يبدو أنه استخدم مرة أخرى أفكاراً استقأها من معبر (٨٦) .

لقد ميز برغوث بين « استطاعة الهيمنة على الشر » وبين « فعل الشر » ، وكان من السهل تبين أن الله سبحانه بعلمه بشر لا يعنى أنه سبحانه هو نفسه موضوع الشر وإنما الإنسان (٨٧) .

لقد قدم برغوث نفسه لنا فى صورة رجل حاول أن يزاوج بين مجموعتين متباعدين من الأفكار ، لكنه لم يحرز تقدماً كبيراً فى محاولته تلك ، كما أن الأفكار الميتافيزيقية التى استقأها من معبر كانت غير متناسقة مع أفكار الدين الإسلامى إلى حد كبير (٨٨) .

(د) مصطلح « أهل الإثبات »

أشار الأشعرى فى كتابه مقالات الإسلاميين أكثر من عشرين مرة لجماعة غير واضحة أطلق عليها أهل الإثبات أو المثبتة (٨٩) وبالتأمل فى إشاراته هذه يتضح لنا أنه يقصد بأهل الإثبات الذين يثبتون أن القدر خير من شره من الله سبحانه (٩٠) ، وتشير الروايات إلى اعتقادهم وجهات نظر أخرى إلى جانب إيمانهم بالقدر، بمفهومه السابق وإثباتهم له ، وأهل الإثبات يختلفون أحياناً فى بعض التفاصيل (٩١) . وعلى هذا فلا بد أن الأشعرى قد استخدم المصطلح ليشير به إلى مذهب كلامى محدد أو حتى عدة مذاهب .

والفحص الدقيق للمادة المتوفرة لدينا يمكننا من استحضار بعض المنتمين لهذه المجموعة (الفرقة) رغم أن الأشعرى لا يسعفنا كثيراً كماداته ، وعلى أية حال فالأشعرى يجعل ضاراً من أهل الإثبات كما

استخلصنا من عبارته « وهذا رأى أهل الاثبات ما عدا ضراراً » (٩٢) .
والإشارة الأخرى الوحيدة لأحد أفراد هذه الجماعة (الفرقة) هو
الكوشاني (٩٣) وإذا كان المقصود بهذا الشخص هو أحمد بن سلم الكوشاني
الذى هو أحد تلاميذ النجار ؛ فيمكننا القول إذن أن النجار هو أيضاً من
أهل الاثبات (٩٤) . وأخيراً فما دام من الواضح أن هناك صلة قوية
بين محمد بن حرب ، والنجار فنقول الأثري في عبارته التى تشير الى
أن فكرة بعينها هى فكرة محمد بن حرب وكثير من أهل الاثبات ، يعنى أنه
من أهل الاثبات بلا شك (٩٥) .

ودراسة الأفكار نفسها بصرف النظر عن متابعتنا للأفراد المنتمين
لأهل الاثبات ، تؤكد لنا ما توصلنا اليه آنفاً ، فكثير من الأفكار عن
الختم والهداية والاضلال وغيرها هى نفسها أفكار النجار ، وعزو إيمان
الإنسان أو كفره لفعل الله سبحانه (٩٦) فكل أهل الاثبات فيها عدا
ضراراً ، يقال انهم يعتقدون أنه لا فعل للشخص فى أى كيان آخر غير
ذاته (٩٧) وتلك فكرة النجار ، وهو أيضاً يرى أن صفات الله سبحانه
لا يمكن التعبير عنها إلا سلباً : عالم بمعنى غير جاهل ، وقادر بمعنى
غير عاجز .. الخ كما يرى ذلك عموم المثبتة (٩٨) وأكثر من هذا فحتى
إذا لم نقبل فكرة التطابق بين أفكار محمد بن حرب وبرغوث ؛ فثمة دلائل
على أن برغوثاً كان واحداً من أهل الاثبات . كما أن أفكاره عن الأفعال
المتولدة generated effects قريبة تماماً من أفكار محمد بن حرب
وكثيرين من أهل الاثبات (٩٩) ، كما أن أفكاره الخاصة تتجلى فى النص
على أن معظم أهل الاثبات يعتقدون أن الله سبحانه لا يجبر أحداً على
إيمان يصبح به — أى بهذا الجبر — مؤمناً ، وقولهم أنه رغم قدرة الله
سبحانه وهيئته على الشر الذى يمارسه البشر إلا أنه سبحانه ليس
فاعلاً للشر (ليس شريكاً) (١٠٠) .

وهكذا يتضح لنا بعض دلالات مصطلح « أهل الاثبات » لقد كان ضرار
واحداً من أعضائها البارزين لكن النجار كان أكثر التصاقاً بها وانتمى إليها
تلاميذه مثل برغوث والكوشاني ، كما يبدو أيضاً أن جماعة من الخوارج

تحلقوا حول محمد بن حرب (اذا كان المقصود به شخصا آخر غير برغوث) ويحيى بن أبى كامل ، ورغم هذا الضوء الذى ألقناه على جماعة أهل الانبياء يبقى الكثير مما هو غامض . لماذا لم يرد هذا المصطلح الا عند الأشعرى ؟ ماذا حدث لهذه الفرقة فى الفترة بين أيام برغوث والنجار فى بداية القرن الثالث للهجرة وفترة شباب الأشعرى فى النهاية (١٠١) .

(هـ) تقويم أهل الانبيات

من الممكن الآن ان نكون نوعاً من التقويم لأهل الاثبات بشكل عام . من الواضح انهم كانوا ذوى أهمية فائقة كخصوم كانوا قادرين على مواجهة المعتزلة منطلقين من منطلقاتهم نفسها ، خاصة وانهم كانوا فى فترة باكرة نسبياً (فى القرن الثانى للهجرة وبداية الثالث) ، فالتدقيق فى الموضوعات التى تعرض لها المعتزلة ستوضح لنا أن كثيراً منها كان هو نفسه ما تعرض له أهل الانبيات ، مع أننا لم نناقش فى هذا الفصل الموضوعات نفسها التى نعرضنا لها فى الفصل السابق الذى تعرضنا فيه للمعتزلة وفكرهم .

والجدير بالملاحظة أيضاً أن القوة الموجهة لأهل الانبيات كانت هى التوجهات القرآنية الحقة ، ولم تكن منبقة من فكره الجبر بمفهومها الجاهلى السابق على الاسلام . لقد كانوا يعتقدون — بشكل واضح — بقسرة الله سبحانه وعظمته وهيمنته ، وقد ركز النجار على أن الله مهيم على كل شئ ومضطلع بكل شئ ، ولا شئ يكون الا بإرادته ، وأهل الاثبات بشكل عام يعتقدون أن لا مقدور الا والله عليه قدرة (١٠٢) . وبينما كان المعتزلة يعتقدون فى (استطاعة) الانسان أن يوجه الحوادث « بمعزل عن الله سبحانه » بل « وبدون علمه » ، فإن أهل الاثبات أكدوا بشدة على أن الانسان قادر على فعل كل شئ شريطة أن يكون قد سبق فى علم الله سبحانه أنه — أى هذا الشئ — سيكون ، وأنه سبحانه (بريده) (ويشاؤه) (١٠٣) وقد أنكر النجار وغيره استطاعة الانسان أن يؤثر فى شخص ما (أو شئ ما) لا لشيء الا لأن ذلك فى اعتقادهم يخالف فكرة قدرة

الله وهيمنه (١٠٤) . وادا كان كل ما بفعله البشر لا ينم الا ومقا لارادة الله سبحانه او على الأفل بادنه ، فمن الضروري أن ننكر أن البشر بمكنهم احداث تأبير في غيرهم بشرا أو أشباء ، منه افناع دينى مسغلغل مؤداه أن الله رقيب دائم على أفعال المؤمن (والعباد عامة) .

والاعتقاد في هيمنة الله وقدرته ، يؤدي بالضرورة الى الاعتقاد بأن الايمان والكفر كليهما — الى حد كبير — يمان باراده الله ، وهذه المكرة هى التى صبغت افكار اهل الابات عن الهداية وما ينصل بها من أكار (أى هداية الله للعباد) (١٠٥) وهم على عكس المعتزلة الذين يرون أن الله بعامل عباده على قدم المساواه وينيح لهم — بعده — فرصا مساوية، بل انهم — أى اهل الابات مسنعدون للقبول بأن الله — أساسا — هو المستول عن جعل هذا كافرا وداك مؤمنا ، وهم يعتقدون أن الله سبحانه فادر على خلق الايمان والكفر ، والطاعة والمعصية التى بموجبها يصبح هؤلاء مؤمنين وهؤلاء كافرا وهؤلاء على طاعة وهؤلاء على معصية (١٠٦) .

وفى الوقت نفسه ، نجدهم واصحين فيما ينعلق بالطبيعة المتفرده للنسائط الاختيارى البشرى ، فالله سبحانه لم يجبر احدا على الكفر أو الايمان ولم يجبر احدا على أن يتصرف بعدالة أو بظلم (١٠٧) فرعم أن الله قد خلق الايمان فانه لا يكون ايمانا حقا الا اذا اعتنقه شخص ما ، فيصبح الايمان هو ايمانه هو أو بتعبير آخر اذا اكتسبه الشخص (المؤمن) ، وربما فضلوا الحديث عن لحلف الله ، وفكرة الاكتساب هذه كامنة فى عقولهم ، فبالعمل (أو الاكتساب) ولطف الله يصبح الفرد مؤمنا « (١٠٨) وهم يفضلون ذلك على القول بأن الله جعل ملانا مؤمنا أى أجبره على الايمان . انهم يرمضون هذه الصيغة الأخيرة ويفضلون الأولى ، وهم يفرقون بين ما يفعله الانسان جبرا وما يفعله اختيارا ويطلقون على هذا الفعل الأخير اكتسابا .

وعندما نلقى نظرة عامة على هذه الحركة ، يمكننا أن نرى بعض الجهود التى بذلت لحل مسكلة السر . فيبدو أنهم اعتقدوا أن الله سبحانه هو محدث الالم physical evil ، والعقاب بادخال جهنم كمال على ذلك ، وهو سبحانه قادر على فعل (ما هو أصلح) مما فعله (١٠٩)

لكن غالب أهل الإثبات ينكرون أنه سبحانه فاعل الشر المتمثل في عدم العدالة أو فاعل الشر المتمثل في الانحراف الخلقى ، لا يمكن قبول هذا ، كما لا يمكن بأية حال من الأحوال وصفه سبحانه بأنه شرير أو ظالم . وربما كانت الروايات التي تعزو إلى جانب منهم القول بأن الله سبحانه قادر على (إجبار) الإنسان على فعل الشر بمعنى العمل المنافي للأخلاق ، وبالتالي فلا شر (بهذا المعنى) إلا والله فاعله — ربما كانت هذه الفكرة ناتجة عن سوء فهم لوجهة نظر ضرار القائلة بأن لكل فعل فاعلين (الله والإنسان) (١١٠) .

وبتعبير آخر ، فإن إيمانهم بقدره الله المطلقة أدت بهم إلى هذا النوع من التفكير رغم إيمانهم المطلق بأن الله عادل ورحمن ورحيم لا يمكن أن يقترب ظلماً ولا أثماً وأنهم جميعاً عبيده .

والمقالة التي خلص إليها برغوث وآخرون والتي مؤداها أن الله سبحانه « لا يفعل الشر » لكن له « الهيمنة عليه » ، تعنى أنه لا يجب نسبة الأشياء إلى الله على النحو نفسه الذي ننسبها به إلى البشر ، لكن هذا لا يمنع من إيمانهم بقصور العقل البشرى عن فهم طبيعة فعل الله سبحانه ، بل وطبيعته (ذاته) هو سبحانه ، فهو سبحانه معلوم لذاته (هو معلوم لنفسه) لكن البشر لا يدركون ماهيته وسيظلون كذلك حتى قيام الساعة ، وعند تناولهم صفات الله سبحانه أخذوا بالصفات السالبة ، فمعنى كونه عالمًا (غير جاهل) .. وهكذا .

وإذا كانت هذه هي أفكار أهل الإثبات فهم من جوانب عديدة يقولون بأفكار أهل السنة ، وسيوضح من الفصل التالي — على أية حال — أنهم أقرب إلى مدرسة أبى حنيفة منهم للأشعرى (١١١) .

ه — هشام بن الحكم

ومن بين المتكلمين البارزين الذين عارضوا المعتزلة ، وآمنوا بالقضاء والقدر خيره وشره من الله سبحانه — هشام بن الحكم الذي خاض في كل الموضوعات التي ناقشها المعتزلة كما أوردت كتب الفرق خاصة مقالات

الاسلاميين للأشعرى ، وهشام من الرافضة (الإمامية) وهم فرقة شيعية وقد ظهر معظم نشاطه في الكوفة ، وقد تحدث معه أبو الهذيل ومن خلال حديث أبي الهذيل عنه يتضح أن هشاما كان أكبر في السن قليلا من أبي الهذيل (١١٢) .

والفقرات التالية من كتاب مقالات الاسلاميين عن هشام (١١٣) ذات صلة بموضوع بحثنا :

« واختلفت الرافضة في أعمال العباد : هل هي مخلوقة ؟ وهم ثلاث فرق فالفرقة الأولى منهم ، وهو هشام بن الحكم : يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وحكى جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم أنه كان يقول : ان أعمال الانسان اختيار له من وجه ، واضطرار من وجه : اختيار من جهة أنه ارادها واكتسبها ، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه الا عند حدوث السبب المهيغ عليها » (*) .

« والاستطاعة عند أصحاب هشام بن الحكم خمسة أشياء : الصحة وتخلية الشئوث Freedom of Circumstances والمدة في الوقت ، والآلة التي بها يكون الفعل ، كاليد التي يكون بها اللطم والفأس النى نكون بها النجارة والابرة التي يكون بها الخياطة وما أشبه ذلك من الآلات ، والسبب الوارد المهيغ الذي من أجله يكون الفعل ، فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعا فمن الاستطاعة ما هو قبل الفعل موجود ، ومنها ما لا يوجد الا في حال الفعل ، وهو السبب ، وزعم أن الفعل لا يكون الا بالسبب الحادث فإذا وجد ذلك السبب وأحدثه الله كان الفعل لا محالة ، وأن الموجب للفعل هو السبب ، وما سوى ذلك من الاستطاعة لا يوجب . . » (**) .

تلك رواية من خط فكرى يختلف اختلافا جوهريا مع خط ضرار وان اتفق معه في بعض الأمور كاستخدام فكرة (الكسب) أو (الاكتساب) بمعناها الاصطلاحي . وعلى أية حال ، فمن المحال في ضوء المادة المتاحة لنا أن نجزم الى أى مدى تأثر كل من هشام وضرار بالآخر ، بل حتى

(*) من ١١٢ - ١١٤ ، ١١٦ من الطبعة التي بين أيدينا .

(**) من ١١٦ من طبعة مقالات الاسلاميين تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد .

لا نستطيع الجزم بأن هساما نفسه قد استخدم لفظ (الاكتساب) ، بل الأقرب أنه استخدم لفظي (الاحبار) و (الاضطراب) للتعبير عن فكره .

وفكره العامه ننحو الى أن النشاط البشرى هو نتيجة سلسله من الأسباب (العلل) ، وأن اختيار الانسان هو حلقة في هذه السلسلة .

ولا يبدو أن وجهات نظر هسام في هذا الصدد وجدت مؤيدين كثيرين (ربما لأنها كانت ذات أبعاد طبيعيه naturalistic أعمق مما نسوعلها العقلية الدينيه للمسلمين) ، لكن اهتمامه بتحليل النشاط البشرى ربما أمر بشكل غير مبائر في المناقشات التى دارت بين المعتزلة (١١٤) . وعلى أية حال ، فالمهم هو أنه حاول صياغة نظرية كان لها مكانها عند الحديث عن مبدأ « المسئولية البشرية » ومبدأ « الهيمنة الالهية المطلقة » على سواء .

والنظر الى وجهات نظر بعض الرافضه الآخرين موضح لنا أن هساما ربما كان أقرب الى أهل القدر (المعتزله) منه الى القائلين بأن الله « هو خالق أفعال العباد » ، ونحن نرى أن جماعة من هؤلاء الرافضة يرون أن الله سبحانه « يعلم ما سيكون قبل أن يكون الا ما يتعلق بفعل الإنسان ، فهو سبحانه يعلمه — أى الفعل — بعد وجوده (أى بعد أن يكون قد خرج الى حيز التنفيذ) ؛ ذلك أنه سبحانه اذا علم مسبقاً من سيركب المعصية لكان عليه سبحانه أن (يحول) بينه وبين معصيته (١١٥) » .

والآن ، فقد وجدنا عبارة منسوبة لدى واحد من معتزلة بغداد الباكرين وهو أبو موسى المردار (١١٦) الذى ينسب اليه قول « أن الله أراد معاصي العباد بمعنى أنه خلق بينهم وبينها ، وكان أبو موسى يقول : خلق الشئ غيره والخلق مخلوق ، لا بخلق » (*) ومن الفعل (خلق) أتى المصدر (التخلية) وهى المصطلح الذى استخدمه هشام بن الحكم

(*) ص ٢٦٧ من طبعة المقالات المسار إليها فى حاشية سابقة .

لوصف لحظة الفعل البشرى الى « يخلق الله سبحانه بين العبد وما فعل » (١١٧) . وربما كانت النخلة هي اقرب الكلمات العربية من حيث الأصل اللغوى الى (الحرية freedom) . ومن هنا يمكن القول ان هتساما عندما جعل من شروط الاستنطاعة بخله النسئون ، فانه يكون بذلك قد وضع في عقله فكرة استقلال الانسان في حال قيامه بالفعل البشرى عن الله سبحانه ، وهو بهذا يتفق مع المعتزلة .

وفيما يتعلق بوجهات نظر هتسام عن علم الله سبحانه فانها تنسب الى اتفائه مع القدرية (المعتزلة) ووفقا لما ذكره الأتسعرى فان القدرية يقولون بان الله سبحانه (لا يعلم الشئ قبل أن يكون) وأن السببية وهم غرع من المعتزلة يرون الرأى نفسه ، مع انساره خاصة أو تركيز خاص على الفعل البشرى (١١٨) . وغالب الراضيه يعقدون ايضا أن الله سبحانه لا يعلم ما سيكون حتى يكون (١١٩) ويرى هتسام انه اذا كان الله عالما بما سيفعله الانسان ، لم يكن هناك أى مجال للاختبار أو المحنة أو الاختبار test (١٢٠) . وفيما يتعلق بهذه النقطة ، فان الراضية كانوا اقرب لمؤيدى المعتزلة منهم لمعارضيه . لكن بعضهم كان يقول انه « لا يكون الفعل الا أن يتشاء الله » ، وذهب عدد كبير منهم الى اتخاذ موقف وسط بين الجبر والاختبار (١٢١) وبشكل عام ففى نقاط بعينها يبدو أن منكمى الراضية محسوبون من بين المدافعين عن القدر حره وشده من الله سبحانه .

٦ - وصية أبى حنيفة

قد نملأ فراغا كبيرا في معلوماتنا عن المتكلمين السنة في فجر الاسلام اذا وضعنا في اعتبارنا « وصية أبى حنيفة » ، الى نسبت الى أبى حنيفة أو مجموعة ممن ينبعون مذهبه (١٢٢) ولسوء الحظ ، فاننى قد فتللت في سد هذه الثغرة لندرة المعلومات المتاحة رغم ظنى أنه بإمكانى أن أقدم اشارات أكثر دقة من تلك التى قدمها فنسك Wensinck الذى لم يحاول التميز بين الفرق المختلفة التى قد ندعى جميعا أنها من أهل السنة أو على الأقل أنهم كانوا من أهل السنة الذين أتوا في وقت

لاحق ، ويميلون الى الحديث عن (مجتمع اسلامى) متفاسق ، او جماعة Community اسلامية متسقة (١٢٣) . واغفال غنفسك لهذا جعل بعض استنتاجاته غير صحيح ، فعلى سبيل المثال ، عندما ذكر ان مقالات الوصية لم يرد بها مصطلح الكسب ، يكون قد اغفل امكان وجود هذه الكلمة بالفعل بمعناها الاصطلاحي وأنه مستخدم بالفعل او حتى احتمال ان يكون محررو وصية أبى حنيفة قد تحاشوه (١٢٤) .

والمقالات الخمس الاولى فى الوصية التى تتناول الايمان ، يستشف منها انها قريبة جداً من وجهات نظر المرجئة . ويبدو أن المرجئة كانوا أول من جعل (الايمان) قضية مطروحة للمناقشة . والمقالة الرابعة تتناول وضع من « أخطأ » او من « عصى » من الصحابة وتذهب الى انهم جميعاً مؤمنون وليسوا كفاراً ، وهذه هى عقيدة المرجئة ، والمقالة النانية تنكر أن الايمان يزيد أو ينقص اعتماداً على استحالة أن يكون الشخص مؤمناً وكافراً فى الوقت نفسه وهذا قريب من قول المرجئة أنه لا يوجد فى الكافر أى قدر من الايمان (*) .

وعلى أية حال ، ففى الوقت نفسه نجد نقاطاً تفصيلية قليلة يختلف فيها كتاب وصية أبى حنيفة مع المرجئة فمعظم المرجئة يعتقدون أن الايمان يزيد وينقص .

وتؤكد المقالة ١٥ أن الاستطاعة مصاحبة للفعل ، وهذا يشير الى تقارب مع وجهات نظر النجار . وبشكل عام فهذا يشير الى أن مؤلف الوصية قد أخذ فكرته من النجار وليس العكس ، فالفرض الأخير مستحيل لأنه يستلزم أن يكون كتاب الوصية قد ظهر فى تاريخ أسبق مما ظهر فيه . ومما يؤكد ما ذهبنا اليه من أن كاتب (وصية أبى حنيفة) هو الذى تأثر بالنجار هو أن هذا الأخير كان يعد من المرجئة لكن الغريب عدم ذكر فكرة الكسب أو الاكتساب فى كتاب الوصية (١٢٨) .

وثمة اشارات لمعارضة واضحة لفكر الجهمية ، كالتأكيد على عدم خلق القرآن ، والتأكيد على أن عذاب القبر حقيقة ، وانكار أن الجنة والنار تفنيان (١٢٩) . وكانت أفكار أبى الهذيل مشابهة لأفكار الجهمية

(*) خلل فى حواشى الطبعة التى بين ايدينا .

في هذه النقطة الاحيره (فناء الجنة والنار) ، وبصرف النظر عن هذه النقطة فليس هناك شيء — حقيقة — في الوصية يوضح أن كاتب الكتاب قد وضع المعتزلة — خاصة — في اعتباره ، وربما كان هذا راجعاً الى كون مؤلف الوصية قد كتبها قبل أن يسطع نجم المعتزلة .

وتتطابق وجهة نظر كاتب (أو كتاب) الوصية مع عقيدة أحمد بن حنبل في أن القرآن الكريم غير مخلوق « وإنما كلام الله » ، وفيما يتعلق بالانقطاع عند السفر في نهار رمضان ، فهو منق مع أحمد بن حنبل والظاهرية ، إلا أن آراءه لا تتطابق معهم (أحمد بن حنبل والظاهرية) في أمور أخرى كما لا تتطابق بهما مع المذاهب السنية الأخرى (١٣٠) . وهو يميل مع اتجاه الظاهرية العام في جعل (أي شيء) أما لازماً (فرض) وأما محرماً Obligatory or forbidden (١٣١) .

وتتناول مقاله ٢٤ موضوع مقابلة الله سبحانه لأهل الجنة (بدون كيف ولا تشبيه ولا وصف) بطريقه تجعله أقرب الى مالك بن أنس منه الى أحمد بن حنبل (١٣٢) .

ومن ناحية أخرى ، فهو لم يقتصر في أدلته على القرآن والسنة كما يفعل المنشددون من أتباع أحمد بن حنبل إلا أن كثيراً من البراهين الموجزة الواردة في الوصية هي في الحقيقة قائمة على تساوه من القرآن الكريم وأحاديث الرسول (ﷺ) ، وإن كان هذا لم يمنع من استخدامه للبراهين العقلية ، فمثلاً أثبت عدم تغير طبيعة الايمان بالقول انه لا يمكن أن يكون فرد ما مؤمناً وكافراً في الوقت نفسه ، كما استخدم براهين غير مباشرة لإثبات استواء الله سبحانه على العرش دون ضرورة (١٣٢) .

على أية حال ، فأننا في الوقت نفسه لا نرى أثراً لاستخدامه مبدأ الايمان كبرهان على فكرة ساقها ، بينما احتلت فكرة الاجماع أهمية واضحة عند أتباع المذهب الشافعي .

من كل هذا يمكننا أن نخلص ببعض الأمور عن مؤلف كتاب وصية أبي حنيفة ، فهو حنفى المذهب كما هو واضح من العنوان ، وهو يميل

بعض الشيء لأحمد بن حنبل ؛ ولكنه أيضا أكبر ميلا لعلم الكلام . وربما كان مؤلف هذا الكتاب هو يلميد حنفى لمحمد بن الحسن الشيبانى الذى عاش فى منزه أحمد بن حنبل (المنوفى ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م) تقريبا (١٣٤) .

ومؤلف كتاب الوصية بصرف النظر عن اسمه هو من المؤمنين بالقضاء والقدر خبره وشهره من الله Divine Qadar وان الله سبحانه هو خالق أفعال العباد (١٣٥) . وحديثه عن أمر الله سبحانه القلم أن يكتب يذكرنا بالأحاديث النبوية عن أن الله سبحانه قد أمر بتسجيل كل ما سيحدث منذ البدء وحتى يوم القيامة (١٣٦) وقد نرح فتنسك هذه المقالة على هذا النحو أى ربط ما ورد بها بالأحاديث النبوية المتعلقة بهذا الموضوع ، لكن الآية الكريمة التى جرى الاستشهاد بها تفيد بتسجيل ما فعله الإنسان معاذ (لا ما سوف يفعله) أى أن التسجيل يتم بعد أن يجرى الفعل وليس قبله ، وبالنسبة فليس بممة جبر ، والعبارة العربية (ما هو كائن) التى ترجمها فتنسك الى الانجليزية What Shall happen (ما سيحدث) تعبر ترجمة خاطئة والصحيح أن نكون what's happening and go on writing والسجل أو الكتابة يتم ادن وعند حدوث الفعل أو بعده أو أثناءه كما أن مؤلف الوصية اجتزأ الآية ليبرهن بها على الجبر . وتسيطر فكره التوحيد على الكتاب ، ومن ثم فهو يحاول الربط بين فكرة التوحيد وفكره الجبر (القضاء والقدر حيره وشهره من الله) وفى آخر المقالة السابعة يتناول اللوح المحفوظ ، باعتبار أنه قد تم تسجيل كل أفعال البشر فيه (قبل حدوثها) (١٣٧) .

وفى المقالة السابعة أيضا يهير بين أمر الله ورضاه من ناحية ومشيئة الله وقضائه وتخليقه وعلمه . . من ناحية أخرى . فالمعاصى والطاعة تنتمى الى المجموعة الأخيرة (مشيئة الله وقضائه) ، أما أعمال الطاعة فهى وحدها تنتمى للمجموعة الاولى (أمر محبة رضا . . الخ) (١٣٨) .

ملحظة أخيرة

ربما كان من النتائج الرئيسية لهذا الفصل توضيح تعدد جوانب الحياة العقلية في العالم الاسلامي في القرنين الثاني والثالث للهجرة بصرف النظر عن حركة المعتزلة التي سلطت عليها أضواء كافية ، ومن الغريب أن كثيرين من العلماء ظلوا غير واعين بالصراع بين الاتجاهات التوحيدية من ناحية والاتجاهات الجبرية Fatalism من ناحية أخرى . وقد تعرضنا لجوانب معينة بدون تعمق لعدم صلتها بموضوعنا صلة وثيقة خاصة موضوع الاختلاف بين المذاهب السنية . ويوضح هذا الفصل أن هناك تمهيدا كافيا لكتابات الأشعري وجهوده بعد ذلك ، وفي هذا النطاق نعتبر اسهامات أهل الاثبات على درجة عالية من الأهمية .

الملحوظة (أ) : محمد بن حرب السدراfi يبدو لي أنه هو نفسه برغوث الذي يسمى أيضا محمد بن عيسى السدراfi (تكتب بالسين) ويشار اليه أيضا بمحمد بن حرب الصدراfi (تكتب بالصاد) كما في المقالات للأشعري (ص ٣٨٣) ، وقد أدرجه التهرستاني (في الملل ص ١٠٣) والأشعري (في المقالات ص ١٢٠) ضمن المنكلمين من الخوارج . وذكره الأشعري مع أهل الاثبات (المقالات ، ٣٩٣) في معرض حديثه عن الأفعال المنولدة حيث كانت أفكاره في هذا الصدد هي أفكار برغوث ، وأخيراً ففى فقرة طويلة (مقالات الاسلاميين ١٠٧ ، ١٤٠١ — ١٠٨ ، ١٣٠١) وصف فيها وجهات نظر الإباضية احدى فرق الخوارج خاصة ما يتعلق ببحبى بن أبى كامل محمد بن حرب وادريس الاضاى . وعند التمعن في وجهات النظر الواردة في هذه الفقره نجد لها متطابقة في غالبها مع ما ورد في المقالات : ٤ ، ١٠ ، ٥ ، ٩ ، ٧ ، ١ ، ٢ التى تعرض لأفكار النجار ، وكل ذلك مرتبط مع التقرير الوارد في الصفحة ٥١٤ . واللافت للنظر اضافة كلمة (طوعاً) في المقالة التاسعة اذ يقال ان الله سبحانه قادر على أن يهيب الكفار لطفاً فبؤمنون طوعاً ، وهى مسألة ركز عليها برغوث (وصف استطاعة الانسان على العمل كمعنى بعدد مثالا آخر على تأبير معمر) ، وبلاحظ أن الاستخدام الاصطلاحي لكلمة (معنى) وجد في تقارير (أو روايات) عن النجار (مقالات ٥٢٨) .

وعلى هذا ، فان محمد بن حرب بشكل عام متفق مع النجار ، لكنه مختلف معه في مجال الأفعال المتولدة ، وتلك بالضبط هي وجهات نظر برغوث ، فهو حتى يستخدم كلمة (طوعاً) التي تبدو خاصة من خصائص أسلوبه في معالجة مثل هذه الموضوعات . والأساس الوحيد للاعتراض على هذا التطابق مع برغوث (كون برغوث ومحمد بن حرب السيرافي اسمين لشخصية واحدة) هو ارتباطه بالخوارج ، ولا أستطيع إيجاد حل لهذه المشكلة لكنها تحتاج لاثبات أنها لا تشكل عقبة في كون الاسمين يشيران لشخص واحد هو برغوث . لقد كان برغوث مرتبطاً أيضاً بالخوارج فقد أورده الشهرستاني في كتابه الملل بين الخوارج (الملل ، ص ١٠٣) نخلص من هذا الى احتمال أن يكون محمد بن حرب هو نفسه برغوث أو على الأقل لا بد أن نتعامل معها كشخصين بينهما صلة وثيقة .

هوامش الفصل الخامس

(١) حتى المعتزلة وجدوا لهم أسانيد تؤيد وجهات نظرهم تعود لمرمن الصحابة النبية ، في الطبقات الثلاث الأولى .

(٢) أنكر البغدادي الصلة بين وجهات نظر أبي حنيفة وغسان المرحوم ، مع أنها صلة قائمة ومؤكدة .

(٣) الدراسة الدقيقة للتراجم . الخ والمقارنات مع وجهات النظر العقوبية قد تؤدي لمزيد من الوضوح في هذه الأمور . حقيقة أن كل علماء الكلام ينتمي الواحد منهم إلى فرقة أو أخرى أو مذهب أو آخر ، مع أن الذين نظر إليهم الناس على أنهم على حق كانوا في خاتمة المطاف بلا شك هم الذين يتجنبون الآراء المتطرفة ، وقد أدرج النوبختي - وهو يعبر عن وجهة النظر الشيعية (في كتابه فرق الشيعة ، ٧) سفيانا الثوري وابن أبي ليلى ومالك بن أنس والشافعي بين عمد المذهب السني مع الفرقة الرابعة من المرحلة وهم الشككاك المعروفون أيضا بالحشوية .

(٤) على سبيل المثال فإن مجموعة من الروافض يمثلهم بشكل أساسي هشام بن الحكم (المقالات ، ٣٠ - ٦٤) ، الزيدية (المقالات ، ٦٥ - ٧٥) ، المتكلمون من الخوارج (المقالات ، ١٢٠) جماعة من المرجئة برعامة أبي شمر ومحمد بن شبيب الذي كانت آراؤه غير بعيدة كثيرا عن آراء المعتزلة ، الجهمية (انظر الفرقة - ٢) ، ضرار ، النجار ، برغوث ، وكل أهل الاثبات (انظر الفرقة - ٣) وقدم لنا البغدادي قائمة بمتكلمي أهل الاثبات (الاصول ٢٥٤) وهم عبد الله بن سعيد والحارث بن أسد المحاسب وعبد العزيز المكي والحسين بن الفضل البجلي وأبو عبد الله الكرابيسي وأبو العباس القلانسي وقد ذكر بعض هؤلاء أيضا في الملل ، ص ٦٥ . وفي مجال الفقه يعد أبو حنيفة من أكثر المناصرين لاستخدام العقل ، وعرف هو وأصحابه بأصحاب الرأي . وربما تعود شهرة المعتزلة لعدة أسباب

(١) استمرار فرقتهم ، بينما اختلفت الفرق الأخرى أو استوعبها أهل السنة .
(ب) ارتباط الأشعرى بهم كما انعكس في كتاب المقالات ، كما أن عددا من أوائل من كتبوا في الفرق الإسلامية كانوا منهم مثل زرقان والكعبي .
راجع :

Ritter's list of « Muhammedanische Hareslographen.

(ج) قيامهم بتأليف عدد من الكتب .

(٥) Patton, Ahmad B. Hanbal and the Mihna, 57 ff, 65 ff.

(٦) راجع الفصل الأول - مصادر عن الاحناف .

(٧) Muslim Creed, 108.

(٨) الفقه الأكبر - ١ ، المقالة - ٢ .

- (٩) لا وجود لهذا في وصية أنى حبيبة أو الفقه الأكبر - ٢ . وإنما في العقيدة الطحاوية ، وفي كتابي الأشعرى المقالات ، والابانة .
- (١٠) شرح الفقه الأكبر . ٤ وما بعدها .
- (١١) الملل ، ٦٣ .
- (١٢) الفقه ، الرابعة ، تعرضنا لها بعد ذلك .
- (١٣) انظر Goldziher, Zahiriten, 5-17.
- (١٥) الملل ، ٥٩ (الترقيم كذا بالأصل الانحليري) .
- (١٦) الفرق ، ٣٢٨ .
- (١٧) باستثناء العقيدة الطحاوية (اسطر الفصل السادس) .
- (١٨) ذكر Dscharbrilen في ترجمة كتاب اللع للأشعرى (Hell : Von Mohammed Zu Ghazali, 57) خطأ واضح ، وقد تغيرت في الطبعة الثانية . وقد ذكرت الحبرية في حملة متعلقة بالعقيدة الطحاوية كما ذكر الحبرية ، وربما كان استخدام الجبرية على نحو استخدام المجبرة في (شرح الفقه الأكبر) .
- (١٩) الفرق ، ٣٢٨ .
- (٢٠) نفسه ، ٤٣٠ ، ١ ، ٢ .
- (٢١) نفسه ، ١٤٤ ، في عقيدة نسبت الى عبد الله بن المبارك .
- (٢٢) نفسه ، ٦٧ .
- (٢٣) نفسه ، ١١ .
- (٢٤) نفسه ، ١٨ ، ٢٦ ، ٤٩ .
- (٢٥) نفسه ، ٢٤ .
- (٢٦) نفسه ، ٦٧ .
- (٢٧) انظر القسم الثاني ، الفكرة الأولى مربطة بالمحار أما الثالثة فمترسطة بضرار .
- (٢٨) ٦٩ .
- (٢٩) صاع برغوث هذه الفكرة .
- (٣٠) المقالات ، ٢٧٩ .
- (٣١) الفرق ، ٢٠٠ .
- (٣٢) الأول منها ينتسب للمعطلة ، الذين يعدم أيضا ورقة من الزبادة ، (ص ٧٥) .
- (٣٣) العقيدة الحموية في .
- Schreiner, Beitrage zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam, Separatdruck, 120 ff.
- (٣٤) عن أنى نعيم في
- Patton, Ahmad b. Hanbal & the Mihna, 40 ff.
- (٣٥) ابن تيمية ،
- Schreiner, p. 121.

(٣٦) انتصار ، ١٣٤ . فكرة بشر المريسي مشابهاة لفكرة النحار . والنحار كان شكل
أو متأخر من أتباع ضرار .

(٣٧) انظر : Massignon, Recueil de Textes, p. 194

(٣٨) الملل ، ٦٣ .

(٣٩) انظر الفصل الثالث - رقم ١ .

Muslim Creed, 120

(٤٠)

(٤١) المقالات ، ١٨١ ، ٢٨٠ .

(٤٢) الفرق ، ١٩٩ .

(٤٣) القرآن الكريم ، ٣/٥٧ . المقالات ، ٥٤٢ .

(٤٤) الانتصار ، ٢٠٢ (ملحوظة الناشر) .

(٤٥) نفسه ، ١٢٦ .

(٤٦) نفسه ، ٢٤ وما بعدها .

(٤٧) المقالات ، ٣٢٦ ، ١ ، ٥ ، وراجع ٥٧١ ، ١ ، ٨ في بعض الأحيان يبدو مصطلح

الموحدين بمعنى كل من يؤمن بأن الله واحد (توحيد الذات والصفات Unity of God
وأحيانا يقصد بهم فرقة كلامية خاصة (الانتصار ، ٧٥ وما بعدها و ص ١٢٢ ' ٠٠٠) .

(٤٨) ٧٥ - ١١٠ ، خاصة ص ص ٧٥ - ٧٧ .

(٤٩) أحمد بن حنبل ، الرد على الجهمية ، ٣١٤ وما بعدها .

(٥٠) التنبيه ، ٧٧ ، المنية ، ١٩ - ٢١ .

(٥١) التنبيه ، ٣٠ .

(٥٢) الانتصار ، ١٣٣ .

(٥٣) المقالات ، ٢٨١ . في هذا القسم اشرت مايجاز لما ناقشته تفصيلا في .

The Origin of the Islamic Doctline of acquisition.

(٥٤) القرآن الكريم - ٢٨٦/٢ .

Muslim Creed, 213.

كلمة (اكتساب) هي صياغة بعض أفكار غيلان واتباعه للتفرقة بين العلم
(الضروري) ، كالعلم بأن للكون خالقا ، وعلم (اكتساب) كالعلم بأن موجد الكون واحد
وليس اثنين أو أكثر (المقالات ، ١٣٦) .

(٥٥) مقالات ، ٣٥٩ وما بعدها ، ٢٨١ ، الخ .

(٥٦) ٢٨١ ، ٤٠٧ وما بعدها .

(٥٧) الانتصار ، ٢٩ .

(٥٨) المقالات ، ٢١٦ ، ٣٣٩ ، الانتصار ، ١٣٣ .

(٥٩) الملل ، ٦٣ .

(٦٠) المقالات ، ٢٠٦ .

(٦١) الملل ، ٦٣ .

(٦٢) المقالات ، ١٦٦ ، ٢٨١ ، ٤٨٧ ، وربما كانت الفكرة الواردة في ص ١٧٤ فكرته أيضا رغم عدم نسبتها له أو لغيره .

(٦٣) تظهر آراؤه في كثير منها مرحلة من التطور بعد أفكار ضرار ، وفي المقالات (ص ٤١٥) اعتبر مصدرا لروايات عن أبي الهذيل والنظام والمتكلمين الذين أتوا في مرحلة لاحقة ، ويقال أنه كان مخالفا للنظام ، بل لقد قيل أنه كانت له فرقة (جماعة) - انظر الفهرست ، ١٧٩ ، المقرئ ، ٣٥٠ .

(٦٤) المقالات ، ٢٨٣ - ٢٨٥ .

(٦٥) مقالة ١٢ ، المقالات ، ٤١٥ .

(٦٦) مقالة ٢١٤ ، المقالات ، ٢١٦ .

(٦٧) الانحصار ، ١١٣ وبعض ملاحظاته عن طرائق أدراك أو معرفة الشيء ، يبدو أنها مرتبطة بطائفتي المعلوماتية والجهولية (من الخوارج) (انظر المقالات ، ٩٦ ، وراجع ص ٣٩١) وتحدث الجبائي عن مد الأجل ، (المقالات ٥٧٥) .

(٦٨) تم استخدام كلمة (كسب) لشرح أفكاره ، (ص ٥٦٦) .

(٦٩) المقالات ، ٣٥٣ .

(٧٠) المقالة - ٢ .

(٧١) المقاتل ، ٥ ، ٧ .

(٧٢) المقالة ٩ وهي فكرة متلفة مع فكرة بشر من المعتمر .

(٧٣) المقالة ، ١١ .

(٧٤) المقالات : ١٥ ، ١٦ ، ٥ .

(٧٥) المقالة ٨ .

(٧٦) المقاتل : ٤٢٣ (الاستطاعة) المقالات ، ٣٣٠ (قوة) .

(٧٧) المقالات ، ٣٥٩ وما بعدها ، ٢٠٥ وما بعدها ، ٣١٧ ٠٠ الخ .

(٧٨) البغدادى ، الفرقة ، ١٩٧ ، الملل ، ٦٣ ، المقالات ، ٢٨٤ .

(٧٩) المقالات ، ٢٣٥ ، ٢٣٨ .

(٨٠) نفسه ، ٢٨٤ .

(٨١) نفسه ، ٤٠٥ .

(٨٢) نفسه ، ٥٤٠ وما بعدها .

(٨٣) القرآن الكريم - ١٧/٢٩ .

(٨٤) الفرق ، ١٣٧ .

(٨٥) المقالات ، ٥٥٢ .

(٨٧) نفسه ، ٥٥٣ .

- (٨٩) ورد اسم الأخير فقط في ص ٤٨٨ .
- (٩٠) استخدم الأشعري لفظ اثبات .
- (٩١) في مجال الحديث عن الاضلال ثم ذكر ثلاثة أنواع (تقسيمات) (المقالات) ٢٦١ .
- (٩٢) ٤٠٨ ، و ص ٤٨٨ حيث ذكر أن ضرارا قال بالصفات السالبة لله عز وجل :
عالم أى غير جاهل ، وهذا هو الاتجاه العام للمثبنة .
- (٩٣) ٥٤٠ أو الكوساني ، ٢٦٢ .
- (٩٤) ٥٤١ .
- (٩٥) ٣٨٣ .
- (٩٦) ٢٥٩ - ٢٦٥ .
- (٩٧) ٤٠٨ .
- (٩٩) ٣٩٣ .
- (١٠٠) ٢٥٢ - ٥٥٤ .
- (١٠١) ورد مصطلح أهل الحق مرة واحدة في المقالات (٤٧٣ ، ١ ، ٩) أما (أهل الحق والاثبات) فورد عدة مرات وأظن أن (أهل الحق) مصطلح مرادف (لأهل الاثبات) ، وإذا كان هناك أى فرق بين خالق ومكتسب (في ص ٥٣٩) فقد يكون أهل الحق قد أتوا بعد أهل الاثبات .
- (١٠٢) مقال ١ .
- (١٠٣) ٥٦١ .
- (١٠٤) ٤٠٨ ٠٠ الخ
- (١٠٥) ٢٥٩ - ٢٦٥ ٠٠ الخ
- (١٠٦) ٥٥١ .
- (١٠٨) ٥٧٣ .
- (١٠٩) ٥٢٧ ، ٥٧٧ .
- (١١٠) ٥٥٤ .
- (١١١) قد يكونون هم أنفسهم أحيانا . فبشر الميرسي يقال أنه كان أستاذا للتجار وقد أورد ابن أبي الوفا (في كتاب الحواهر المضيئة - ج ١ ، ص ١٦٤) معجم قراجم للأحناف ، ذكره فيه .
- (١١٢) المقالات ، ٣٢ فيما يتعلق بحقيقة أنه كان لضرار (مجلس) في البصرة مثل أبي الهذيل فربما كان هو ومشام في المرحلة العمرية نفسها (لهما العمر نفسه) ، وعلى الأقل لم يكن ضرار هو الأصغر سنا كما وضحت في :
- Origin of the Islamic doctrine of aquisition. .
- (١١٣) ٤٠ ، ٤٢ ، وما بعدها . كلمة (سبب) قد تعنى (الوازع)
أو (الدافع) .

(١١٤) كتب أبو الهذيل وجعفر بن حرب عنه • استخدام جعفر كلمة (اختيار) ،
(المقالات ، ٢٤٦) •

(١١٥) ٢٨ ، ٩ ، ١٥ / ٢٢١ ، ١ ، ٨ / ٤٩٢ ، ١ ، ٨ •

(١١٦) المقالات ، ٢٢٨ ، ٥١٢ •

(١١٧) التخلية ، قال بها بعض الأباضية كأساس من أسس (الاستطاعة) ، وقد
اعترض عليهم في ذلك يحيى بن أنس كامل ، ومحمد بن حرب (المقالات ، ١٠٧) •

(١١٨) الابانة ، ٨٥ ، التنبيه للملطي ، ١٢٣ وانظر أيضا الفصل الثالث •

(١١٩) المقالات ، ٤٨٩ ، ١ ، ٩ •

(١٢٠) نفسه ، ٤٩٤ ، ١ ، ٤ •

(١٢١) نفسه ، ٤١ ، ١ ، ٤ •

(١٢٢) ترجم في Wensinck's Muslim Creed.

(١٢٣) ص ١٨٧ • p. 187.

(١٢٤) ص ١٦٨ • p. 186

(١٢٥) المقالات ، ١٤٠ •

(١٢٦) الانتصار ، ١٦٤ وما بعدها •

(١٢٧) ١٤١ •

(١٢٨) بالنظر لاختلاف النص في المقالة ١٣ واقترابها من معاني مقالات أخرى عن
الفصل الانساني يبدو من المعقول أنها تتعرض (للكسب) • وقد ترجمها فنسك
واستخدم acquiring لكلمة أخرى مختلفة تماما •

(١٢٩) المقالات ، ٩ ، ١٨ ، ٢٠ ، راجع أيضا ٢٧ •

(١٣٠) Muslim Creed, 161.

(١٣١) Goldziher, Zahiriten, p. 70.

(١٣٢) الملل ، ٦٥ •

(١٣٣) المقاتل ٢ ، ٨ •

(١٣٤) محمد بن الحسن الشيباني (توفي ١٨٧ أو ١٨٩) كان تلميذا لآسي حنيفة
ومالك بن أنس ، وقد لخص الموطأ لمالك • وينظر له الأحناف كامام من أهميتهم بعد
أنس حنيفة وأبي يوسف انظر ابن أبي الوفا ، ج ١ ، ص ٤٢ • وانظر أيضا
ابن قطلوبغا ، ص ٤٠ •

(١٣٥) المقاتل ٦ ، ١١ •

(١٣٦) القرآن الكريم ، ٥٢/٥٤ •

(١٣٧) ترجمة الكلمات الأخيرة يجب أن تكون بالانجليزية كالآتي

No, in accordance with his intimate awareness, but in accordance with
His writing on he preserved table.

- (١٢٨) يقال ان هذه نقطة خلاف بين الأشعرى والأحناف .
- (١٢٩) راجع ما سبق (الفصل الثالث) .
- (١٤٠) انظر dassignon, Recueil de Textes, 211 f
- (١٤١) ١٢٧ .
- (١٤٢) القرآن الكريم ١/٧٦ - ٣ ، التتبية ١٢٨ .
- (١٤٤) ١٣٥ .
- (١٤٥) المقالات ٢٤٤ وما بعدها .
- (١٤٦) ١٣٥ .
- (١٤٧) Goldziher, Zahiriten, 117 ff
- (١٤٨) سره وترجمة .
- (١٤٩) ٤٢ .
- (١٥٠) ٧٠ وما بعدها .
- (١٥١) ٢٢ ، القرآن الكريم .
- (★) تصور في هوامس المتن ، كذا في الأصل ، وهو خطأ مطبعي غالبا .

الفصل السادس

الأشعرى وناقضوه

ينظر لكتابات الأشعرى بشكل عام كنقطة تحول أو كبداية لنهاية مرحلة في تاريخ الاسلام وسيوضح الفصل الذى نحن بصدد ان لهذه الفكرة أسساً صحيحة . ومن ناحية أخرى ، فقد وجد الدارسون المحدثون أنه من الصعب فهم طبيعة انجازات الأشعرى على نحو دقيق ، وقد أصبح مزيد من كتاباته متاحاً بين أيديهم ، الا اذا — على الأقل — رسموا صورة جديدة للرجل الذى تتوفر عنه بالفعل معلومات قوامها أفكار مسبقة جمعوها من كتابات مريديه . وقد انعكست ذهنية الكاتب الغربى وحيرته في كلمات المستشرق فنسنك ، الذى قدم لنا عرضاً موجزاً عن الأدلة التى ساقها الأشعرى للدلالة على أن الله سبحانه قد يرى (بضم الياء) فى الجنة ، وراح يقتبس ما يؤكد ولاءه لفكر أحمد بن حنبل فى هذه القضية ، ثم بعد هذا العرض يقول فنسنك : « أهذا هو الأشعرى الذى تعرض تلاميذه ومريدوه للعنات الحنابلة ، والذى يمقته ابن حزم مقتاً شديداً ؟! أم أن الأشعرى رجل ذو وجهين ؟ » (١) .

ان هذا الاضطراب نشأ عن أن الباحث الغربى فى القرن الأخير كان أقل تعاطفاً بكثير مع الأشعرى ، فمن المنطلق الليبرالى الذى تأثر به دائماً ، فان الخلاف بين المعتزلة ومعارضيه أهل السنة كان يقوم غالباً كصراع بين حرية الفكر من ناحية وتشدد (أو استبداد) العقائد المطلقة absolute من ناحية أخرى ، فنظرة فنسنك المؤمن بسيادة العقل كما يتجلى فى الممارسة الحرة فى نطاق عقيدة جعلته يتطرف فى

عدم النعاطف مع الأشعرى الذى عده المسئول الأول عن انهيار العقلية الخالصة للمعتزلة (بفرض أن ذلك صحيح : أى بفرض أنه المسئول الأول عن هذا الانهيار وفرض أن الفكر المعتزلى عقلى خالص) . وقد وجدنا هذا الاتجاه على الأقل فى زمن باكر نسبيا يعود لكتاب فون كريمر Von Kremer الذى يحمل عنوان Geschechte der herrschenden Ideen des Islam المنشور سنة ١٨٦٨ (٢) .

واستمر — أى هذا الاتجاه — مع بعض التعديلات والمواضع حتى الوقت الحالى ، رغم أن كتابات الدكتور نيبرج Nyberg عن المعتزلة تعد علامة على بداية التغيير .

والدراسة الحالية تقوم على انجاه مختلف تماما . فالاسلام بلا شك واحد من القوى الدينية العظمى فى العالم مهما كان الحكم النهائى عليه ، لذا فمن يريد أن يفهمه عليه أن يقترب منه حاملا معه قدرا معقولا من التواضع والاحترام . لقد انتشرت أفكار الأشعرى ومدرسته انتشارا واسعا بين المسلمين كتعبير عقلى مرض عن الدين الاسلامى ، بينما لم تلق أفكار المعتزلة قبولا ، وعلى هذا فإن القوى الحقيقية التى يجب أن نصنعها فى اعتبارنا هى القوى الممثلة فى الأشعرى ومن هنا نحاول إذا أردنا أن نفهم شيئا عن الروح الأعمق للاسلام ومصدر قوته ، وربما ساعدنا تحول الأشعرى عن أفكار المعتزلة ليتخذ اتجاهها أكثر تقليدية أو أقرب الى مدرسة الحديث — على فهم هذه النهاية .

١ — تحول الأشعرى عن مذهب المعتزلة

ولد أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى فى البصرة سنة ٢٦٠ هـ / ٨٧٣ م وكان واحدا من التلاميذ الفجاء للجبائى رأس المعتزلة فى البصرة ، وكان يعد نفسه لخلافة أستاذه فى رئاسة المعتزلة لكنه عندما بلغ الأربعين تخلى عن فكر المعتزلة ونحا نحو جماعة الكتاب (القرآن) والسنة وكرس نفسه للدفاع العقلى عن هذا الموقف الجديد ، وقبيل أن ينهى أجله رحل الى بغداد حيث مات سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م (٣) .

ولا بد أن نخلص بكثير من المعلومات عن القصص التي رويت عن نحوله عن مذهب المعتزلة بأكثر مما هو متوقع عادة حتى ولو كانت هذه القصص ذات طابع رمزي في جانب منها . فخلاصات الأشعرى مع الجبائي تتبلور حول قصة الإخوة الثلاثة التي رويت بصيغ مختلفة ، وهي تتناول القدر النهائي أو المصير النهائي لثلاثة إخوة ، كان أحدهم نقياً والثاني سريراً أما الثالث فمات طفلاً . والآن فإذا كانت الجنة قد حجزت لمن يستحقها بسبب مسلكهم الحسن (أفعالهم الطيبة) فلا مكان للطفل فيها (لا مكان للأخ الذي مات طفلاً فيها) ، وإذا كان علينا أن نجنب عدم صلاحية القول باستبعاد الطفل عن الجنة (لأنه لم تكن لديه فرصة لعمل الطيبات أو لم يتح له فرصة لفعلها) فإذا لو أن الله كان يعلم في سابق علمه أن هذا الطفل سيكون سريراً إذا ظل على قيد الحياة ، ألم يكن من العدل أن يقبض الله روح هذا الأخ الشرير وهو طفل ولا يدعه يكبر ويقع في المعاصي (المقصود الأخ الباني — الشرير) وننتشر القصة على شكل حوار بين الأشعرى والجبائي (٥) وفي هذا الحوار لم نلتق وجهات النظر ووصلت إلى طريق مسدود ، ويمكن مقارنة هذا الحوار بها ورد في كتاب المقالات للأشعرى مقارنة دقيقة وعندها سيتضح أن الجبائي كان ينتقد آراء معتزلة بغداد أكثر من انتقاده أية جماعة معتزلية أخرى (٥) . وقد قدم لنا الجبائي محاولة ليبين أن كل أفعال الله سبحانه على الإنسان يمكن تفسيرها كثواب لمن يستحق وكعقاب للعاصي أو العفو عنه لا يستحق المعاناة (العذاب أو العقاب Suffering) ، والجبائي يرى أن أقدار البشر (قسمة البشر ونصيبهم destinies of men) ، لا يمكن شرحها شرحاً كاملاً من خلال مفاهيم عقلية كمفاهيم العدالة والسلامة والصحة . . الخ بل لقد كان الجبائي مستعداً لتقبل فكرة تفضل الله سبحانه على عباده (والتفضل مكافأة لمن لا يستحق بالضرورة ، فهو فضل من الله على عبده أو عباده) .

وعلى أية حال ، فإن ما نخلص إليه من هذه القصة هو أن الأفكار البشرية غير كافية للتعبير عن حقائق الحياة البشرية نفسها . فسمان المرء لا يستطيع أن يقدم شرحاً عقلياً (منطقياً) للفرقة بين قدر شخص وقدر شخص آخر . أو بتعبير آخر لتعليل نصيب جماعة من البشر ونصيب

جماعة أخرى ، فما على المرء الا أن يتقبل ما قدره الله دون اعراس — عليه أن يفعل ذلك ببساطة . انه يبدو لى أن الجبائى كان قد بدأ يترك قصور العقل البشرى أو محدوديته *Limitations of reason* وأن تلميذه (يقصد الأشعرى) لم يكن الا حاملا لأفكار استساذه التى اعتنقها فى مرحلة متأخرة من عمره . ومن المؤكد أن أفكار الأشعرى لابد أن ينظر (بضم الياء) اليها باعتبارها النطور المنطقى لكل حركة المعتزلة . لقد حاولوا أن يتعاملوا مع حقائق الوجود المعقدة وفقا لمنظومة معينة من الأفكار ، لكن بالرغم من جهدهم ، فقد ظلت هناك تناقضات واضحة بين نظمهم الفكرية والحقائق الواقعية ، لذا هم الطبيعى أن ننحيا جانبا لننظر ما اذا كانت هناك نظم فكرية أخرى ستكون أكثر فائدة أو أكثر تحقيقا للفرض *More Satisfactory* .

وسنجد مرات عديدة فى كتاب الابانه عن اصول الديانة للأشعرى ما يبين أن طريقته فى الجدل (سوى الأدله) تنكس من مواجهة الأفكار المبدئية *Priori ideas* لمعارضيه بحقائقه الصلده . انه محاور واقضى لا يخلو حوارهم من رومانسية ، ومن هنا نالى جانب كتابه الذى يتعرض فيه لارادة الله ومشيئته (٦) ، انطلق فى مجادلتهم من حقيقة إسراف الكافرين فى حق المؤمنين ، من خلال قضية خلق الله سبحانه للأشياء التى حرمتها (المقصود ، ما دامت هى محرمة فلم خلقها ؟ — المترجم) وقضية خلق الأفعال البشرية التى لم يرددها الله (المقصود : ما دام لم يرد من الانسان أن يفعل ذلك فلم يسر له فعله ؟ — المترجم) ازاء عدم كفاية العقل البشرى (قصور المنطق البشرى) وهو أمر مصاحب للانسان منذ ميلاده اضطر الأشعرى لاسخاذا قرارات . ويمة قصة عن رؤى منامية رآها تروى بأشكال مختلفة لا بد أن لها أساساً ، وربما إن اخضعناها لمنظور علم النفس الحديث دللنا أنه كان يمر بأزمة حقيقية فى حياته عندما رأى هذه الأحلام (٧) .

ففى شهر رمضان ظهر له النبى فى الرؤيا ثلاث مرات للدلالة على مراحل ثلاث مر بها عقل الأشعرى وقلبه ، ففى المرة الأولى كان مسن الواضح أن الأشعرى غير راض عن الاتجاه العقلى فى علم الكلام فقرر أن يعود للكتاب (القرآن الكريم) والحديث (سنة النبى ﷺ) ، وعلى

أية حال ، فإنه لم يكن راضيا نهاما عن ذلك وإنما راح ينسفل نفسه بالدفاع عن موقفه الجديد (العودة للكتاب والسنة) وفقا للأساليب التي ينبعها المشتغلون بالكلام . وعندما ظهر النبي ﷺ في الرؤيا للأشعري في المرة الثانية بعد عدة أيام سأل النبي ﷺ الأشعري عن كيفية تنفيذه لوصيته (أى وصية النبي ﷺ) فلما أجابه الأشعري عاد النبي ﷺ فكرر — ببساطة — وصيته الأولى . ووفقا لرواية أخرى نفهم ان الأشعري درس الأحاديث النبوية المتعلقة برؤية النبي في المنام ، ثم الأحاديث المتعلقة بالتسفاة ثم الأحاديث المتعلقة برؤية الله سبحانه .

ويقال أيضا ان النبي ﷺ عندما ظهر للأشعري في منامه سألته عما اذا كان يشك في رؤية الله سبحانه بالعين لأنها أمر مناف للعقل ، وأنباه النبي أن الأدلة العقلية هي المشكوك فيها وليس الأحاديث النبوية . فكل الروايات اذن تتفق على أنه بعد هذا الحلم (الرؤية المنامية) تخلى الأشعري تماما عن الكلام وتفرغ لدراسة الأحاديث وتفسير القرآن الكريم (*) ، ووصل الأشعري الى المرحلة الثالثة والأخيرة بعد الحلم (الرؤيا) الثالث فقد سأل النبي ﷺ مرقنانيه تقريراً عن أعماله (في الرؤية) فلما أجابه لم يكن النبي ﷺ راضيا عن الاجابة تماما وقال (في المنام) ما يفيد أنه — أى النبي ﷺ — لم يطلب منه ان يتخلى عن الكلام وإنما ان يؤيد السنة الصحيحة . وعلى هذا أنزل الأشعري العقل (المنطق) من فوق عرشه ، ليعيده إلى وضعه الصحيح كخادم للوحى ، وربما كان لعدم كفاية الأفكار العقلية اثر في اختيار الموضوعات التي تتناولها الأحاديث كشفاة الرسول ﷺ للمذنبين التي هي تصحيح لفكرة

(*) في مقدمة الابانة (تحقيق عباس صباغ) ما نقله كالتالى (وما حكى عن الأشعري أنه قال . « وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كتبت فيه من العقائد ، ففقت فصليت ركعتين ، وسألت الله أن يهديني الطريق المستقيم ونمت فرأيت رسول الله ﷺ في المنام فشكوت اليه بعض ما بى من الأمر ، فقال الرسول ﷺ « عليك بسنتي » ، فانتبهت فعارضت مسائل الكلام بما وجدت من القرآن والأخبار فأثبته ونبذت ما سواه ورأى طهرىا . ثم انه غاب عن الناس مدة من الزمن مختليا في بيته ، خرج بعدها الى الجامع وصعد المنبر وقال . « معاشر الناس انما تغيبت عنكم هذه المدة لاني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ، ولم يترجح عندي شيء على شيء واني استهديت الله فهداني الى اعتقاد ما أودعته في كتبى هذه وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده كما أنخلع من ثوبى هذا » ثم انه انخلع من الثوب الذى كان عليه ورمى به ، ودفع الكتب التي ألفها على مذهب أهل السنة الى الناس » ، ص ١٥ .

العدالة المطلقة ، وكروية الله سبحانه بالعين في الآخرة كفكره مكملية لأفكارنا العقلية غير الكافية عن الله سبحانه ، ان قصة الأحلام التي رآها الأشعرى بالاضافة الى قصة الحوار حول الاخوة الثلاثة مشبران معاً الى ما يمكن أن نقول عنه ان الأشعرى قد « أخضع العقل للوحي »
The Subordination of Reason to Revelation.

وعلى هذا ، فهناك ما يؤكد ما ذهب اليه المستشرق فنسك من أن « الأشعرى في كتابه الإبانة ، بدا مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالقرآن والسنة ، إذ إن استشهاده تتكون أساساً من هذين المصدرين » (٨) ، لكن الجزء الأخير من ملاحظة فنسك غير متوازن (أو يتناول الأمور من جانب واحد) ، فهناك فروق واضحة وصارخة بين الأدلة التي يسوقها الأشعرى وتلك التي يسوقها خشيش ، وكيفينا أن نقارن بين أدلة كل من الأشعرى وخشيش لنعلم أن الأشعرى لا زال ممسكاً بشيء من الطبيعة الفكرية وظل محتفظاً باستخدام المنطق وأعمال العقل .

وسنجد بالفعل أن أسس البراهين الأشعرية تقوم على أربع دعائم . الدعامتان الأوليان هما ما ذكرهما فنسك ونعني بهما القرآن والحديث ، لكن حتى في الفصل الذي حلل فيه قضية امكانية رؤية الله سبحانه في الآخرة ، فإن القرآن الكريم والسنة النبوية لم يستخدموا الا في خمسة براهين من بين ثمانية براهين ساقها ، وفي فصول أخرى كانت نسبة استخدامهم للقرآن الكريم والأحاديث النبوية كبراهين أو شواهد أو أدلة ، أقل بكثير مما أورده في هذا الفصل (الفصل الذي تناول فيه امكانية رؤية الله سبحانه وتعالى في الدار الآخرة) ، وأكثر من هذا فبينما الحق الموحى هو أساس البرهان (أو الدليل) فهناك أيضاً — على غير الحال عند خشيش — قدر كبير من التأمل الفكري والبرهان العقلي يسوقه الأشعرى دائماً ، فهو لا يستشهد بالآيات القرآنية بمجرد إيرادها هكذا ببساطة وإنما نجده يبين كيفية تأييدها للمعتقد الذي يسوقه بينها مناوئوه يكتفون بإيراد آيات لا تدلل (أو تبرهن) على ما يريدون التدليل عليه (البرهنة على صحته) . ومن هنا ، فإن الاستدلال بالآية الكريمة (لا تدركه الأبصار) الأنعام / ١٠٣ لا يصلح دليلاً على عدم امكانية رؤية الله تعالى في الآخرة فإن معنى الآية السابقة أن الأبصار لا تدركه

في الدنيا أو أن الكفار لا يرونه ، وإذا لم نأخذ بهذا التفسير ظهر التناقض في آيات القرآن الكريم وهو أمر يعلم أنه لا يحدث (*) (١٠) معقيدة أن القرآن محكم لا يمكن أن يحتوى على أى تناقض تذكرنا بما روى عن الرؤى التي رآها الأشعري والتي تفيد أنه عند فحصه للأحاديث الصحيحة وجد أن بها ما يشير إلى ضرورة التأمل والتفكير واتخاذ البراهين العقلية

(*) نورد هنا ما ورد في كتاب الابانة عن أصول الديانة للأشعري في باب (الكلام في اثبات رؤية الله بالابصار في الآخرة)

« قال تعالى . (وجوه يومئذ ماضرة) يعنى مسرقة (الى ربها ماطرة) يعنى رائية . وليس يخلو النظر من وجوه نحن ذاكروها .

فاما أن يكون الله سبحانه عنى مظر الاعتبار ، كقوله تعالى : « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » .

- أو عنى الانتظار ، كقوله تعالى « ما ينظرون الا صيحة واحدة » .
- أو يكون عنى مظر التعطف كقوله تعالى « ولا ينظر اليهم يوم القيامة » .
- أو يكون عنى مظر الرؤية .

فلا يجوز أن يكون الله - عز وجل - عنى نظر التفكير والاعتبار لأن الآخرة ليست بدار اعتبار .

ولا يجوز ان يكون عنى مظر الانتظار ، لان النظر اذا ذكر مع ذكر الوجه ، معناه نظر العينين اللتين في الوجه ، كما ذكر أهل اللسان انظر القلب فقالوا انظر في هذا الأمر بقلبك ، (فلا يكون) معناه نظر العينين ، وكذلك اذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي يكون للقلب ، وايضا فان نظر الانتظار لا يكون في الحنة لأن الانتظار معه تسفيص وتكدير وأهل الحنة (في ما لا عين رأت ، ولا أدن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم) .

وإذا كان هذا هكذا ، لم يجر أن يكوموا مستظريين ، لأهم كلما خطر ببالهم شيء . أتوا به مع خطوره ببالهم .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يجوز ان يكون الله عز وجل - أراد مظر التعطف ، لأن الخلق ، لا يجوز (لهم) أن يتعطفوا على خالقهم وإذا فسدت الأقسام الثلاثة ، صبح القسم الرابع من أقسام النظر وهو معنى قوله « الى ربها ناظرة » ، (أى) أنها رائية ، ترى ربها - عز وجل - .

(وهذا) مما يبطل قول المعتزلة . ان الله أراد بقوله « الى ربها ناظرة » مظر الانتظار لأنه قال . « الى ربها ناظرة » ونظر الانتظار لا يكون مقرونا بقوله « الى » لأنه لا يجوز عند العرب ، أن يقولوا في نظر الانتظار « الى » .

(ولان الله) تعالى لما قال « وما ينظرون الا صيحة واحدة » لم يقل « الى » اذا كان معناه الانتظار .

• • • • •

= وقال - عز وجل - مخبرا عن بلقيس (فناظرة بم يرجع المرسلون) فلما أرادت الانتظار لم تقل « الى » .

وقال امرؤ القيس .

فانكما ان تنظراني ساعة من الدهر لدى أم جسدب
فلما أراد الانتظار لم يقل « الى »

ولما قال سبحانه : « الى ربها ناظرة » علمنا أنه لم يرد الانتظار واسما أراد النظر الرؤية . لما موق النظر بذكر الوجه .

وقرن الله النظر بذكر الوجه ، فأراد نظر العينين اللتين هي الوجه كما قال . « قد شئى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها » فذكر الوجه ، وانما أراد تقلب عينيه نحو السماء ينتظر نزول الملك عليه بصرف الله له عن قبلة بيت المقدس الى القبلة .

فان قيل لما لا قلتم ، ان قوله تعالى . « الى ربها ناظرة » انما أراد الى ثواب ربها ناظرة ؟

قيل له ثواب الله غيره ، والله سبحانه وتعالى قال : « الى ربها ناظرة » ولم يقل الى غيره ناظرة ، والقرآن العزيز في طاهره ، وليس لنا أن نزيكه على ظاهره الا بحجة ، والا فهو على طاهره .

الا ترى أن الله لما قال : « وصلوا الى واعبدوني » لم يخبر أن يقول قائل انه أراد غيره . (وهذا) يزيل الكلام على طاهره بغير حجة .

ثم يقال للمعتزلة : ان جاز لكم أن تزعموا أن قول الله تعالى « الى ربها ناظرة » انما أراد به ، الى غيره ناظرة .

فلم ما جاز لغيركم أن يقول . ان قول الله سبحانه وتعالى : « ولا تدركه الابصار » أراد به ، لا تدركه غيره ، ولم يرد أنها لا تدركه ، وهذا مما لا يقدرון الفرق فيه .

دليل آخر مما يدل على أن الله تعالى يرى بالأبصار .

(ومما يدل على ذلك) قول (الله على لسان) موسى - عليه السلام - « رب ارفني انظر اليك » ولا يجوز أن يكون موسى - صلوات الله عليه وسلامه - وقد البسه الله جلباب السيين ، وعصمه بما عصم به المرسلين ، أن يسأل ربه ما يستحيل عليه .

واذا لم يجز ذلك على موسى - عليه السلام - وقد علمنا أنه لم يسأل ربه مستحيلا ، فان الرؤية جائزة ، على ربنا تعالى ، ولو كانت الرؤية مستحيلا على ربنا - تعالى - كما زعمت المعتزلة ولم يعلم ذلك موسى - عليه السلام - وعلموا هم ، لكانوا - على قولهم - أعلم بالله من موسى - عليه السلام - وهذا مما لا يدعيه مسلم . فان قال قائل :

ألستم أن حكيم الله في الظهار اليوم ولم يكن نبي الله - عليه السلام - يعلم ذلك قبل أن ينزل .

قيل له لم يعلم نبي الله - عليه السلام - ذلك قبل أن يلزم الله حكم الطهسار ، فلما ألزمهم الحكم به أعلم نبيه - عليه السلام - قبلهم ، ثم أعلن نبي الله - عليه السلام - عباد الله ذلك .

• • • • •

= ولم يأت وقت لزمه حكمه ، فلم يعلم به - عليه السلام - وأنتم زعمتم أن موسى - عليه السلام - كان قد لزمه أن يعلم حكم الرؤية وأنها مستحيلة عليه .

وإذا كان لم يعلم وقت لزمه علمه ، وعلمتموه أنتم ، إلا فلزمكم بجهلكم أنكم بما لزمكم العلم به أعلم من موسى - عليه السلام - بما لزمه به ، وهذا خروج عن دين المسلمين .

دليل آخر مما يدل على أن الله يرى بالأبصار :

قوله - تعالى - لموسى - عليه السلام (فإن استقر مكانه فسوف تراني) .

فلما كان الله - تعالى - قادرا على أن يجعل الجبل مستقرا ، كان قادرا على الأمر الذي لو فعله لراه موسى - عليه السلام - فدل ذلك على أن الله - تعالى - قادر على أن يرى عباده نفسه وأنه جائز رؤيته .

فإن قال قائل . فلم لا قلتم أن قول الله - تعالى - « فإن استقر مكانه فسوف تراني » تبعيد الرؤية ؟

قيل له : لو أراد (الله - سبحانه -) تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه . ولم يقرنه بما يجوز وقوعه ، فلما قرنه باستقرار الجبل ، وذلك أمر مقدور لله - سبحانه - دل ذلك أنه جائز أن يرى الله - تعالى - .

إلا ترى الخفساء أرادت تبعيد صلحها لمن كان حربيا لأخيها ، قرنت الكلام بأمر يستحيل فقالت :

ولا أصالح قوما كنت حربهم حتى يعود بياضها ملكه القاري

والله - تعالى - إنما خاطب العرب بلغتها ، وما تجيزه مفهوما في كلامها ومعقولا في خطابها .

فلما قرن (الله - سبحانه -) بأمر مقدور جائز ، علمنا أن رؤية الله بالأبصار جائزة غير مستحيلة .

دليل آخر :

قال الله - عز وجل - « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » .

(وفيها) قال أهل التأويل : النظر إلى الله - عز وجل - (إذ) لم ينعم الله - تعالى - على أهل الجنة ، بأفضل من نظرهم إليه ، ورؤيتهم له . وقال الله - تعالى - : « ولدينا مزية » ، (وقد) قيل : النظر إلى الله - عز وجل - .

وقال - تعالى - : « تحييتهم يوم يلقونه سلام » ، وإذا لقيه المؤمنون رأوه .

(وقال - تعالى) : « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (أي) يحجبهم عن رؤيته ، ولا يحجب عنها المؤمنين .

فإن قال قائل : فما معنى قوله - تعالى - « لا تدركه الأبصار » . قيل له . بحتل أن لا تدركه في الدنيا وتدركه في الآخرة . لأن رؤية الله أفضل اللذات ، وأفضل اللذات تكون في أفضل الدارين .

ويحتمل أن يكون الله - تعالى - أراد بقوله : « لا تدركه الأبصار » يعني ، لا تدركه أبصار الكافرين الكذابين ، وذلك أن كتاب الله يصدق بعضه بعضا .

• • • • •

= فلما قال ان الوجوه تنظر اليه يوم القيامة ، وقال في آية أخرى الأبصار لا تدركه ، علمنا انما أبصار الكافرين لا تدركه •

مسألة والجواب عنها :

فان قال قائل • قد استكثر الله - تعالى - سؤال السائلين له أن يرى بالأبصار يقال • « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا : أرنّا الله جهرة » ، فيقال لهم : ان بنى إسرائيل سألوا رؤية الله - عز وجل - على طريق الإنكار لذبوة موسى - عليه السلام وترك الإيمان به حتى يروا الله • فكانهم قالوا ، لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة •

علما سألوه الرؤية على طريق الإيمان بموسى - عليه السلام - حتى يريهم الله نفسه ، استعظم الله سؤالهم ، من غير أن تكون الرؤية مستحيلة عليه ، كما استعظم سؤال أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتابا من السماء من غير أن يكون ذلك مستحيلا • ولكن أبوا أن يؤمنوا بنبي الله حتى ينزل عليهم من السماء كتابا •

دليل آخر مما يدل على اثبات رؤية الله تعالى بالأبصار

- رواية الجماعات في الجهات المختلفة -

عن رسول الله ﷺ أنه قال : (ترون ربكم ، كما ترون القمر ليلة البدر ، لا تخسارون في رؤيته) •

فالرواية (هنا) أطلقت إطلاقا ، ومثلت برؤية العيان ، ولم يكن معناها الا رؤية العيان •

(وقد) رويت الرواية عن رسول الله ﷺ من طرائق عدة ، وروايتها أكثر من عدة خبر الرجم ، ومن عدة من روى أن النبي ﷺ قال : (لا وصية لوارث) • ومن عدة رواية : (المسح على الخفين) •

ومن عدة رواية قول رسول الله ﷺ (لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها) • وإذا كان الرجم ، وما ذكرناه ، سننا عند المعتزلة ، كانت الرؤية أولى أن تكون سنة لكثرة روايتها ونقلتها ، يرويه خلف عن سلف والحديث لا حجة فيه ، لأنه انما سئل النبي ﷺ عن رؤية الله في الدنيا ، (حيث) قيل له :

هل رأيت ربك ؟

فقال : (نور انى أراه) •

لأن العين ، لا تدركه في الدنيا الأبواء المخلوقة على صفاتها لأن الانسان ، لم يخلق ينظر الى عين الشمس ، مادام النظر الى عينها ، لذهب أكثر بصره ، وإذا كان الله - سبحانه - حجبكم في الدنيا بأن لا تقوم العين بالنظر الى عين الشمس ، فأشعري أن يثبت البصر للنظر الى الله - تعالى - في الدنيا ، الا أنه يقويه الله تعالى • =

• • • • •

= لرؤية الله - تعالى - في الدنيا قد اختلف فيها •

وقد روى عن أصحاب رسول الله ﷺ أن الله عز وجل « تراه العيون في الآخرة » •

فلما كانوا على هذا مجتمعين ، وبه قائلين ، وإن كانوا في رؤيته - تعالى - في الدنيا مختلفين ، ثبتت الرؤية في الآخرة أجماعاً •

وإذا كانت في الدنيا مختلفاً فيها ونحن إنما قصدنا إلى إثبات رؤية الله - تعالى - في الآخرة •

على أن هذه الرواية على المعتزلة ، لا لهم ، لأنهم (في الأساس) ينكرون أن الله نور في الحقيقة •

فإذا احتجوا فالخير لهم (أن يكونوا) له تاركين ، وعنه منحرفين ، (والا) كانوا محجوبين (٤) •

دليل آخر مما يدل على رؤية الله - تعالى - بالابصار •

أما ليس موجود إلا جائز أن يرى الله وأنما لا يجوز أن يرى المعدوم فلما كان الله - عز وجل - موجوداً مثبتاً ، كان غير مستحيل أن يرى نفسه - عز وجل - وأنما أرادوا من نفى رؤية الله بالابصار التعطيل ، كما لم يمكنهم أن يظهروا التعطيل صراحاً ، وأظهروا ما يؤول بهم إلى التعطيل والجحود - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - •

دليل آخر مما يدل على رؤية الله بالابصار

أن الله - تعالى - يرى الأشياء ، وإذا كان للأشياء رائياً ، فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه •

وإذا كان لنفسه رائياً ، فجائز أن يراها نفسه •

وذلك أن من لا يعلم نفسه ، لا يعلم الأشياء ، فلما كان الله رائياً للأشياء ، كان رائياً كان عالماً بنفسه •

فكذلك من لا يرى نفسه ، لا يرى الأشياء ، ولما كان الله رائياً للأشياء ، كان رائياً لنفسه ، وإن كان رائياً لها ، فجائز أن يراها نفسه •

كما أنه لما كان عالماً بنفسه ، جاز أن يعلمها •

وقد قال - تعالى - « أكنى معكما أسمع وأرى » فأخبر أنه يسمع كلامهما ويراهما •

ومن زعم أن الله لا يجوز أن يرى بالابصار ، يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله رائياً ولا عالماً ولا قادراً ، لأن العالم القادر الرائي جائز أن يرى • •

مسألة ..

ما قال قائل • قول النبي ﷺ (ترون ربكم) يعني تعلمون ربكم اضطراباً ؟

قيل له . أن النبي ﷺ قال لأصحابه هذا ، على سبيل البشارة ، فكيف بكم إذا رأيتم الله - سبحانه - ؟

• • • • •

= ولا يجوز أن يبتزهم بأمر يتركهم فيه الكفار ، على أن النبي ﷺ قال (ترون ربكم)
وليس يعنى رؤية دون رؤية . بل ذلك عام فى رؤية العين ورؤية القلب .
دليل آخر

ان المسلمين اتفقوا أن الجنة هيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر ، ومن العيس السليم والنعيم المقيم .

وليس نعم دى الجنة ، اعسل من رؤية الله - تعالى - بالأبصار . وأكثر من عبد
الله - تعالى - عبده للنظر الى وجهه الكريم

- أرانا الله اياه بفصله - وإذا لم يكن بعد رؤية الله أفضل من رؤية نبيه ﷺ ، وكانت
رؤية نبي الله أفضل لدات الجنة (فان) رؤيه الله أفضل من رؤية نبيه ﷺ .

وإذا كان كذلك ، (فانه لن يحرم الله أنبياء المرسلين وملائكته المقربين وجماعة المؤمنين
والصديقين (من) النظر الى وجهه الكريم وذلك لأن الرؤية لا تؤثر فى المرئى ، ولأن
رؤية الرائي تقوم به . فإذا كان هذا كذلك ، وكانت الرؤية (غير) مؤثرة فى المرئى ،
(فادها) لم توجب سببها ولا انتقالا عن حقيقة . ولم يستحل على الله أن يرى عباده
المؤمنين نفسه فى جناته .

مسألة فى الرؤية .

احتجت المعتزلة فى أن الله لا يرى بالأبصار ، بقوله - تعالى - . « لا تدركه
الأبصار » .

قالوا فلما عطف الله بقوله (وهو يدرك الأبصار) قوله (ولا تدركه الأبصار) وكان
قوله (وهو يدرك الأبصار) على العموم أنه يدركها فى الدنيا والآخرة ،
وأنه يراها فى الدنيا والآخرة ، كان قوله « لا تدركه الأبصار » دليلا على أنها لا تراه
الأبصار فى الدنيا وفى الآخرة ، كان فى العموم كقوله . « وهو يدرك الأبصار » لأن أحد
الكلامين معطوف على الآخر .

قيل لهم . فيجب إذا كان عموم القولين واحدا (معرته) إذا كانت الأبصار ، أبصار
العيون ، أم أبصار القلوب . لأن الله - تعالى - قال « فأنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى
القلوب التى فى الصدور » وقال (أولى الأيدي والأبصار) فأراد أبصار القلوب وهى التى
يضمحل بها المؤمنون (على) الكافرين .

ويقول أهل اللغة . فلان بصير بصائته ، « أى » يريدون بصر العلم ويقولون قد
أبصرته بقلبي كما أبصرته بعيني .

فإذا كان البصر ، بصر العين وبصر القلب ، عام أوجبوا علينا أن يكون قوله
- تعالى - (لا تدركه الأبصار) فى العموم كقوله (وهو يدرك الأبصار) لأن أحد
الكلامين ، معطوف على الآخر ، (وعلم هذا فقد) وجب عليهم بحجتهم أن الله - تعالى -
لا يدرك بأبصار العيون ولا بأبصار القلب لأن قوله . (لا تدركه الأبصار) فى العموم ،
كقوله . « وهو يدرك الأبصار » . وإذا لم يكن عدهم هكذا فقد وجب أن يكون قوله
- تعالى - « لا تدركه الأبصار » أخص من قوله . « وهو يدرك الأبصار » (هنا)
انتدص احتجاجهم . ويقال لهم . انكم زعمتم أنه لو كان قوله . (لا تدركه الأبصار)
خاصا فى وقت دون وقت ، لكان قوله (وهو يدرك الأبصار) خاصا فى وقت دون . =

• • • • • (٤) (٥) • • • • •

= وقت ، وكان قوله • « لا كمثل شيء » وقوله • « لا تأخذ هذه ستة ولا نوم » ،
وترله : (لا يظلم الناس شيئاً) لى وقت دون وقت •

فان جعلتم قوله - تعالى - « لا تدركه الأبصار » خاصة رجح عليكم احتجاجكم
ويقال لهم • اذا كان قوله • « لا تدركه الأبصار » خاصا ، ولم يوجب خصوص
هذه الآيات ، فما أنكرتم أن يكون قوله • « لا تدركه الأبصار » انما أراد فى الدنيا دون
الآخرة ؟

وكما أن قوله : « لا تدركه الأبصار » بعض الأبصار دون بعض ، هل يوجب ذلك
التخصيص (لى) هذه الآيات التى عارضتمونا بها •

فان قالوا : قوله - تعالى - • « لا تدركه الأبصار » يوجب أن لا يدرك بها فى الدنيا
والآخرة ، وليس بنفى ذلك ، أن نراه بقلوبنا ، ونبصره بها ولا تدركه بها •

قيل لهم : فما أنكرتم أن يكون لا تدركه بأبصار العيون ، ولا يوجب ادراك تدركه بها
أن لا نراه ونبصره بها فرؤيتنا له بالعيون ابصارنا له بها ، ليس بادراك له بها ؟

فان قالوا : رؤية البصر ، هى ادراك البصر •

قيل لهم • ما الفرق بينكم وبين من قال رؤية القلب وابصاره هو ادراكه
واحاطته ؟

ناذا كان علم القلب بالله - تعالى - ، وابصار القلب له رؤيته اياه ، ليس باحاطة ،
ولا ادراك •

فلم أنكرتم أن تكون رؤية العيون وابصارها لله - عز وجل - ليس باحاطة
ولا ادراك •

مسألة :

ويقال لهم : اذا كان قول الله - سبحانه - : « لا تدركه الأبصار » فى العموم ،
كقوله : « وهو يدرك الأبصار » ، لأن أحد الكلامين معطوف على الآخر •

فخبرونا اليست الأبصار والعيون لا تدركه رؤية لا لمسا ولا ذوقا ولا على وجه
من الوجوه ؟

فمن قوله : نعم أخبرونا عن قوله - تعالى - : « وهو يدرك الأبصار » أتزعمون أنه
يدركها لمسا وذوقا بأن يلمسها ؟

فمن قولهم نعم • يقال لهم أخبرونا عن قوله تعالى • (وهو يدرك الأبصار) أتزعمون
أنه يدركها لمسا وذوقا بأن يلمسها • فمن قولهم : لا يقال لهم •

يقال لهم : فقد انتقض قولكم •

فان قوله : « وهو يدرك الأبصار » فى العموم ، كقوله • « لا تدركه الأبصار » •

مسألة :

اذا كان قائل منهم ان البصر فى الحقيقة هو بصر العين ، لا بصر القلب قيل له :
ولم زعمت هذا ؟

وقد سمى أهل اللغة بصر القلب بصرا ، كما سموا بصر العين بصرا فان جاز
لكم ما قلتم ، جاز لغيركم أن يزعم : أن البصر فى الحقيقة ، هو بصر القلب دون
العين •

والمصدر الثالث لبراهين الأشعري هو الإجماع ، أما المصدر الرابع والآخر لقوله برؤية المؤمنين لله سبحانه في الجنة ، فهو أن حياة الجنة هي — كما أجمع المسلمون — تمثل البهجة الكاملة والسعادة المطلقة وليس ادعى للبهجة والسعادة بعد لقاء الرسول ﷺ سوى مطالعة وجه الله الكريم . وعلى النحو نفسه ، فإنه عندما ناقش موضوع إرادة الله نجده برفض أفكارا لتعارضها مع مبدأ أجمع المسلمون عليه وهو أن « ما إرادته الله يكون ، وما لم يردده لم يكن » (١١) والاعتراف بالإجماع كأساس من أسس الشريعة أخذ به للمرة الأولى الإمام الشافعي (المتوفى ٢٠٤ هـ) ويبدو أنه طبق على المسائل العقائدية على يد المعتزلة بعد ذلك بوقت غير طويل (١٢) .

وأخيراً ، فثمة عدد من الأدلة العقلية الخالصة ساقها الأشعري ومن ذلك — في مقام اثبات رؤية الله سبحانه — الدليل السادس والدليل السابع اللذان عرض لهما فنسبك . . وعند مناقشة الأشعري لبعض المعتزلة الذين ينكرون أن الله جعل (أو خلق) make أساس الكثر ،

= وإذا لم نجز هذا ، فقد وجب أن البصر بصر العين وبصر القلب .
مسألة :

ويقال لهم : حدثونا عن قول الله عز وجل — « وهو يدرك الأبصار » ما معناه ؟
فإن قالوا : معنى « يدرك الأبصار » أنه يعلمها .

قيل لهم . « إذا كان أحد الكلامين معطوفاً على الآخر ، وكان قوله تعالى : « وهو يدرك الأبصار » معناه يعلمها ، فقد وجب أن يكون قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » لا تعلمه ، وهذا نفى للعلم لا للرؤية فإن قالوا . معنى قوله تعالى « وهو يدرك الأبصار » أنه يراها رؤية ليس معناها العلم .

قيل لهم : فالأبصار الذي في العيون يجوز أن يرى .
فإن قالوا . نعم ، نقضوا قولهم : أنا ما نرى من البصر إلا من جنس ما نرى الساعة ، فإن جاز أن يرى الله ما ليس من جنس المراتيات ، وهو الأبصار الذي في العين . فلم لا يجوز أن يرى نفسه ؟

وإن لم يكن من جنس المراتيات فلم لا يجوز أن يرى نفسه ؟
وإن لم يكن من جنس المراتيات ، يقال لهم : حدثونا إذا رأينا شيئاً فبصرنا رآه ؟ أو إنما يراه المراتي دون البصر ؟

فمن قولهم . أنه محال ، أن نرى البصر الذي في العين .

فيقال لهم : الآية تنفي أن تراه الأبصار . ولا تنفي أن يراه المبصرون .

أكد الأشعرى أن الفعل ليس فعلا على الحقيقة إلا إذا علمه الفاعل وفقا للحقيقة التي يقوم عليها (١٣) ويمكن تكرار أمثلة لا تنتهى على هذا النحو . الا أننا — على أية حال — لا بد أن نضيف أنه لا يوجد حد فاصل واضح بين الأدلة العقلية وما استخلص من اجماع المسلمين (يقصد أن الاجماع أيضا يمكن أن يكون على أسس عقلية) ، وربما كان من الأمور الملاحظة بشكل عام أن المسلم بصلى لربه (أو يدعو ربه) بسبب قوة الايمان وليدفع عن نفسه قوة الشرك (الكفر) (١٤) ، وقد كانت كل الأدلة التي ساقها الأشعرى إنما كان دافعها الرد على خصوم قالوا بوجهات نظر مخالفة لتلك التي يقول بها ، ومن هنا فإن خصومه ان كانوا يرون الراى نفسه فى قضايا أخرى لا خلاف بينهم وبينه فيها ، عندئذ لم يجد الأشعرى ضرورة لأعمال العقل لتبرير هذه المعتقدات . والأشعرى يؤكد أن كل ما يمس عظمة الله ووقاره أو يفترض الضعف فيه أو يصوره — سبحانه — غير كفاء أو غير مكرث — إنما هى بالتأكيد أفكار باطلة .

ودراسة كتاب الإبانة عن أصول الديانة توضح لنا أن الأشعرى وإن كان يضع القرآن الكريم والحديث النبوى فى المقام الأول ، الا أنه أيضا جعل للعقل والمنطق مكانا حفيا .

وربما لهذا يبدو غريبا أنه أعلن ولاءه للصيغة التي قال بها أحمد بن حنبل وهى صيغة (بلا كيف) Without how التي ينظر اليها أحيانا على أنها صيغة غامضة (أو على أنها علامة على تحييد الابتعاد عن العلم والمعرفة وتفضيل الجهل أو عدم المعرفة أو أنها صيغة ظلامية) (١٥) Obscurantism.

وهذا ليس غريبا حقا عندما نلاحظ أنه قد وجد بالفعل هيكل كامل للتفكير السالب ، ذلك التفكير الذى ينكر امكانية العلم بالله سبحانه — الا من خلال المعرفة السالبة بمعنى القول بأن الله سبحانه (ليس كذا) أو (لا هو كذا ولا هو كذا) أما الصيغة الموجبة فمرفوضة ، وقد ارتبط المبتزعة بهذا النوع من التفكير لذلك سموا (بالمعطلة) ، وسمى نشكرهم (بالمعطيل) وقد استمر هذا التفكير (السالب) لكن بشكل معتدل عند بعض من عرفوا باسم (أهل الاثبات) (١٦) وهذا التفكير السالب

مشروع فيها يرى الأشعري لأن العقل البشرى غير قادر على فهم طبيعة الله عز وجل . لكنه ذهب لنقطة أبعد وهي أن الحيلولة بيننا وبين الوصول للمعرفة الحقة تعود لقصور في عقلنا البشرى ومع هذا فإن الوحي الإلهى يهين لنا هذه المعرفة الحقة ، بل لقد ذهب الى أن العقل لا يمكن أن يسمح له بالوقوف موقف الحكم على العبارات والأفكار الواردة في الوحي وأن الإنسان لا يمكنه إلا أن يقبلها — ببساطة — كما هي وقد عارض الأشعري التفسير المجازى للعبارات التى يفهم منها تنسيبه أو تجسيم أو تجسيد لله تعالى (١٧) ، فقد أنكر الأشعري تفسير « يد الله » بقدرة الله أو بفضل الله وهو تفسير يتمشى مع المنهج العقلى ، وقد ينعارض مع نص الكلمات الموحى بها ، لكن — من ناحية أخرى — عندما انضحت علاقة ما هو عقلى بالوحي وغدت مفهومة ، لم يجد أتباع الأشعري في حاجة الى اشاحة وجوههم عن التفسير المجازى . ويمكننا على النحو نفسه فهم قبول الأشعري غير العقلانى (أى التبول غير العقلانى للأشعري) للغيبيات المتعلقة بالآخرة (كالبعث والحساب ... الخ) فى ضوء المتغيرات التى عاصرتة ، اذ يمكننا أن نقول الى حد كبير — أن أولئك الذين أنكروا الوقائع المختلفة فى يوم قيام القيامة (أهوال يوم القيامة وما الى ذلك) كالجهمية مثلا كانوا يحاولون انكار المعنى الباطنى للسلوك السوى الخير ، وتداعياته التى لا ينسب الفعل لفاعله البشرى . فقد كانت تداعيات أفكار الجهمية ومن هنا نحسب أنهم تهدد بشيوع اللا أخلاقية (الإباحية الخلقية) وإزالة الفاصل بين ما هو حلال وما هو حرام (ما هو صحيح وما هو خاطئ) .

لقد كان انكار الأفكار التقليدية اذن مسألة لها عواقب غير طيبة على الصعيد العملى ، وفى ضوء هذه المتغيرات المعاصرة للأشعري يمكن فهم أفكاره (*) .

(*) لدقة هذه الموضوعات العقائدية نفصل هنا ايراد ما ذكره الأشعري فى مسألة

تسمية الوجه والعينين والبصر واليدى الى الله سبحانه

« قال الله تعالى ، « كل شيء هالك إلا وجهه » وقال تعالى « ويبقى وجهه

ربك ذو الجلال والإكرام ، فاعلم أن له سبحانه وجهاً لا يفنى ، ولا يلحقه الهلاك . »

• • • • •

« وقال تعالى « تجسرى بأعيننا » « واصنع الفلك بأعيننا ووحينا » فأخبر تعالى أن له وجهاً وعينا لا بكيف ولا حدود .

وقال تعالى . « واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا » وقال تعالى . « لنصنع على عيني » وقال تعالى « وكان الله سميعاً بصيراً » .

وقال موسى وهارون - عليهما أفضل الصلاة والسلام « اننئ معكما أسمع وأرى » فأخبر (تعالى) عن سمعه وبصره ورؤيته .

ونعى الجهمية أن يكون لله تعالى وجه - كما قال - وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر وعين ، ووافقوا النصارى ، لأن النصارى لم تثبت الله سميعاً بصيراً ، إلا على معنى أنه عالم .

وكذلك قالت الجهمية ، وفي حقيقة قولهم أنهم قالوا بقول أن الله عالم ، ولا نقول سميع بصير إلا على معنى عالم وذلك (هو) قول النصارى .

وقالت الجهمية (أيضاً) . أن الله لا علم له ولا قوة ولا سمع ولا بصر وإنما قصدوا إلى تعطيل التوحيد ، والتكذيب بأسماء الله تعالى فأعطوا ذلك له لفظاً ، ولم يجعلوا قولهم في المعنى .

ولولا أنهم خافوا السيف ، لأفصحوا بأن الله غير سميع ولا بصير ولا عالم . . .
ولكن خوف السيف منعهم من اظهار زندقتههم .

وزعم شيخ منهم نجس ، مقدم عليهم أن علم الله ، هو الله ، وأن الله سبحانه علم لنفسه العلم من حيث أنهم أنه تبيينه ، حتى لزم أن يقول : يا علم اغفر لي .

إذا كان علم الله عنده هو الله ، كان الله - على قياسه الفاسد علماً وقدره - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً - .

قال الشيخ أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري - رحمه الله ورضي عنه - وبالله نستهدى ، وإياه نستكفي ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، وهو المستعان .

مسألة :

أما بعد : فمن سألنا فقال

أتقولون أن لله وجهاً ؟

نقول له . نقول لك خلافاً لما قاله المبتدعون ، وقد ذلك على ذلك قوله تعالى :
(ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) .

مسألة :

وان سألنا : أتقولون أن لله يدين ؟

(نقول له) نقول ذلك بلا كيف وقد دل عليه قوله تعالى : « يد الله فوق أيديكم » .
وقوله تعالى « لما خلقت يسدي » .

• • • • •

= وروى عن النبي ﷺ أنه قال : « ان الله مسح ظهر آدم بيده ، فاستخرج منه ذريقته »
فثبتت اليد بلا كيف .

وجاء في الخبر المأثور عن النبي ﷺ : (ان الله تعالى خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس شجرة طوبى بيده) (٢) أى بيد قدرته سبحانه وتعالى .

وقال تعالى « بل يدها مبسوطتان » .

وجاء عن النبي ﷺ أنه قال . (كلتا يديه يمين) .

وقال تعالى « لاخذنا منه باليمين » .

وليس يجوز فى لسان العرب ، فى عادة أهل الخطاب ، أن يقول القائل : عملت كذا بيدي ، ويعنى به النعمة .

وإذا كان الله قى خاطب العرب بلغتها ، وما يجرى مفهوما (قى) كلامها ومعفواً
فى خطابها ، فلا يجوز فى خطاب أهل اللسان أن يقول : فعلت بيدي ، ويعنى « النعمة » .
(وعلى هذا فقد) بطل أن يكون معنى قوله تعالى . « بيدي » (يقصد) « النعمة » .

وكذلك لا يجوز أن يقول القائل . « لى عليه يدى » ، ويعنى نعمتى ، ومن دافعنا عن استعمال اللغة ، ولم يرجع الى أهل اللسان فيها ، دافع عن أن تكون اليد بمعنى « النعمة » .

وإذا كان لا يمكن أن نتفق فى أن اليد (هى) النعمة ، الا من وجهة اللغة ، وإذا
دفع (من جهة) اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها ، وأن لا يثبت (أن) اليد
(تعنى) النعمة من قبلها . لأنه أن روجع فى تفسير قوله تعالى . « بيدي » (أى)
نعمتى فإن المسلمين ليس على ما ادعى متلفين وأن رجع الى اللغة فليس فى اللغة أن
يقرر القائل « بيدي » بمعنى نعمتى

وان لجأ الى وجه ثالث ، سألناه ، (مع أنه) لن يحد لذلك سبيلا .

مسألة :

ويقال لأهل البدع . لم زعمتم أن معنى قوله تعالى : « بيدي » نعمتى ؟ أنزعمتم ذلك
أجماعاً أو لغة ؟ (مع أنهم) لا يجدون ذلك أجماعاً أو فى اللغة ! وإن قالوا . قلنا ذلك
من (باب) القياس .

قليل لهم . ومن أين وحد فى القياس ، أنه قوله : « بيدي » لا يكون معناه الا نعمتى .
ومن أين يمكن أن نعلم بالفعل أن نفس « كذا » مع أننا رأينا كتابه العزيز الماطق
على لسان نبيه الصادق « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » وقال تعالى .
« لسان الذى يلحدون اليه اعجمى وهذا لسان عربى مبين » (٢) وقال تعالى : « جعلناه
قرآنا عربيا » وقال تعالى : « لا يتدبرون القرآن » ولو كان القرآن بلسان غير =

• • • • •

« العرب لما أمكن أن نتدبره ، ولا أن نعرف معانيه ، أدا سمعناه ، فلما كان من لا يحسن لسان العرب لا يحسنه ، وإنما يقر به العرب أدا سمعوه علم أنهم إما علموه لأنه بلسانهم نزل ، وليس هي لسانهم ما ادعوه .
مسألة :

وقد اعتل معتل بقوله تعالى « والسمااء بينأيها بأيدي » (وقد قالوا (ان) « الأيد » (يعنى) القوة » .

موجب (على حد زعمهم) أن يكون معنى قوله تعالى « بيدي » بقدرتي فيقال لهم : هذا التأويل فاسد من وجوه .

أحداها . أن الأيد ليس بجمع لليد ، لأن حسم يد أيدي وجمع اليد التي هي « نعمة » (هو) أيدي ، وإنما قال تعالى « لما خلقت بيدي » عبطل بذلك أن يكون معنى قوله « بيدي » معنى قوله « بينأيها بأيدي » وأيضاً ولو كان أراد القوة ، لكان معنى ذلك بقدرتي ، وهذا مناقض لقول مخالفينا ، وكاسر لذمهم ، لأنهم لا يثبتون قدرة واحدة فكيف يثبتون (له) قدرتين .

وأيضاً فلو أن الله تعالى ، عنى بقوله « لما خلقت بيدي » « القدرة » لما كان لأدم على إبليس من مزية في ذلك ، والله تعالى أراد أن يرى فصل آدم — عليه السلام — عليه ، إذ خلقه بيديه ، ولو كان خالفاً لإبليس بيديه ، كما خلق آدم — عليه السلام (٢) — لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه ، ولكان إبليس يقول محتجاً على ربه فقد خلقتني بيديك كما خلقت آدم — عليه السلام — بهما . فلما أراد الله تعالى تفضيله عليه بذلك ، قال تعالى موبخاً له على استكباره على آدم — عليه السلام — أن يسجد له ، « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت » دل ذلك على أنه ليس معنى الآية القدرة ، إذ كان الله تعالى خلق الأشياء جميعاً بقدرته وإنما أراد اثبات يدين ، ولم يشارك إبليس آدم — عليه السلام — في أن خلق بهما .

وليس يخلو قوله تعالى . « لما خلقت بيدي » أن يكون معنى ذلك اثبات يدين نعمتين ، أو يكون معنى ذلك اثبات يدين جارحتين — تعالى الله عن ذلك — أو يكون معنى ذلك اثبات يدين قدرتين أو يكون معنى ذلك اثبات يدين ليستا نعمتين ولا قدرتين ولا توصفان إلا كما وصف الله تعالى .

فلا يجوز (إذن) أن يكون معنى ذلك نعمتين ، لأنه لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائل : « عملت بيدي » أي نعمتي .

ولا يجوز عندنا ولا عند خصومنا أن نعني جارحتين ، ولا يجوز عند خصومنا يعنى قدرتين .

وإذا فسدت الأقسام الثلاثة ، صح القسم الرابع وهو معنى قوله تعالى . « بيدي » اثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين (بل) لا توصفان ، إلا بأن يقال :
أنهما يدان ليستا كالأيدي خارجتان عن سائر الوجوه الثلاثة التي سلفت .

مسألة :

وأيضاً لو كان معنى قوله تعالى . « بيدي » معبتي لكان لا فضيلة لأدم — عليه السلام — على إبليس في ذلك ، على رأي مخالفينا ، لأن الله تعالى ابتدأ إبليس — على =

• • • • •

= قولهم - كما ابتداء آدم - عليه السلام - وليست تخلو النعمتان من أن تكونا بدون آدم - عليه السلام - أو تكونا عريضين فى بدن آدم - عليه الصلاة والسلام - .

فلو كان عنى بدون آدم ، فلا بد أن عند مخالفينا من المعتزلة جنسا واحدا ، وإذا كانت الأبدان عندهم جنسا واحدا ، فقد حصل فى جسد إبليس - على مذاهبيهم - من النعمة ما حصل فى جسد آدم - عليه السلام - وكذلك أنه عنى عريضين ، فليس من عرض فعله فى بدن آدم - عليه السلام - من لون أو حياة أو قوة ، أو غير ذلك ، إلا وقد فعل من جنسه عندهم فى بدن إبليس ، وهذا يوجب أنه لا فضيلة لآدم - عليه السلام - على إبليس فى ذلك .

والله تعالى إنما احتج على إبليس بذلك ليريه أن لآدم - عليه السلام - الفضيلة .
فدل على أن الله - عز وجل - لما قال « خلقت يدي » لم يعن نعمتي .

مسألة :

ويقال لهم

لم أنكرتم أن يكون الله تعالى عنى بقوله « يدي » يدين ليستا نعمتين ؟
فان قالوا لأن اليد إذا لم تكن نعمة ، لم تكن إلا جارية .
فيل لهم ولم قضيتهم أن اليد إذا لم تكن نعمة ، لم تكن إلا جارية . فان راجعونا إلى شاهدنا ، أو إلى ما مجده بسما من الخلق وقالوا اليد أن لم تكن نعمة فى الشاهد ، لم تكن إلا جارية قيل لهم أن علمتم الشاهد ، وقضيتهم به على الله تعالى ، فكذلك لم نجد حيا من الخلق إلا جسا ، لحما ودما ، فافصوا بذلك على الله - تعالى - أن ذلك علوا كبيرا والا كنتم لقولكم تاركين ، ولاعتلاككم باقضين ، وان أثبتتم حيا لا كالأحياء منا ، فلم أنكرتم أن تكون اليدين اللسان أخيرا الله عنهما يدين ليستا نعمتين ، ولا جارحتين ، ولا كالأيدي .

وكذلك يقال لهم لن تجدوا مدبرا حكيما إلا أنسا ، ثم أثبتتم أن للدنيا مدبرا حكيما ليس كالإنسان ، وألغتم الشاهد ، ونقضتم اعتلاككم ، فلا تمسعوا من أثبات يدين ليستا نعمتين ، ولا جارحتين ، من أجل أن ذلك خلاف للشاهد .
فان قالوا إذا أثبتتم لله يدين لقوله تعالى (لما خلقت يدي) فلم لا أثبتتم له أيدي ، لقوله . « مما عملت أيدينا » .

فيل لهم قد أجمعوا على بطلان قول من قال ذلك ، وحب أن يكون الله تعالى ذكر « أيدي » ورجع إلى أثبات يدين ، لأن الدليل قد دل على صحة الإجماع ، وإذا كان الإجماع صحيحا ، وحب أن يرجع من قوله أيدي إلى يدين لأن القرآن على ظاهره ، ولا يزول عن ظاهره إلا صحة ، فوجدنا حجة أرلنا بها نكر الأيدي عن الظاهر إلى ظاهر آخر ، ووجب أن يكون الظاهر الآخر على حقيقته لا يزول عنها إلا بحجة .

فان قال قائل . إذا نكر الله الأيدي ، وأراد يدين ، فما أنكرتم أن نذكر الأيدي ، ويريد بدأ واحدة ؟

٢ - قدرة الله سبحانه في فكر الأشعري

القراءة السريعة للعقائد الإسلامية في كتابي الإبانة ومقالات الإسلاميين للأشعري كافية لتوضيح أن الرجل (الأشعري) يركز تركيزاً شديداً على قدرة الله وهيمنته بل أنه يردد أفكاراً كثيرة تعود لفترة ما قبل الإسلام ، فالمبدأ الخامس من العقيدة كما يراها تتضح في قوله (أنهم يؤكدون أنه لا شيء على الأرض — خيراً أو شراً — إلا بإرادة الله فكل شيء بإرادة الله ، وفي القرآن الكريم : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله أن الله كان عليهما حكيماً » / الإنسان الآب ٣٠ ؛ ولذا يقول المسلمون : « ما اراده الله يكون وما لم يردده لم يكن » (١٨) .

= قيل له . ذكر الأيدي وأراد يدين ، لأنهم أجمعوا على مطلق قول من قال أيدي كثيرة ، وقول من قال يدا واحدة .

مقلنا يدان ، لأن القرآن على ظاهره ، إلا أن تقوم حجة ، (وهذه الحجة يجب) أن تكون على خلاف الظاهر .

فإن قال قائل ما أنكرتم أن يكون قوله تعالى « مما عملت أيدينا » وقوله تعالى « لما خلقت بيدي » على المحار ؟

قيل له . حكم كلام الله تعالى ، أن يكون على ظاهره وحقيقته ، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى مجاز إلا بحجة .

ألا ترون ، إذا كان ظاهر الكلام ، العموم ، ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص ، وليس هو على حقيقة الظاهر .

وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم ، عن العموم بغير حجة وكذلك قوله تعالى « لما خلقت بيدي » على ظاهره .

وحقيقته اثبات اليمين ، ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليمين إلى ما ادعاه خصوصاً إلا بحجة .

ولو جاز ذلك لحاز المدعى على أن ما ظاهره العموم هو على الخصوص ، وما ظاهره الخصوص ، هو على العموم ، بغير حجة ولذا لم يجز هذا المدعى بغير برهان ، لم يجز لكم ما ادعيتوه أنه مجاز ، أن يكون مجازاً بغير حجة .

بل وجب أن يكون قوله تعالى . « لما خلقت بيدي » اثبات يدين لله تعالى وفي الحقيقة ، غير نعمتين ، (لأنه) لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم . فعلت بيدي ، وهو يعنى نعمتي .

والملاحظة الأخيرة ربما كان المقصود منها التدليل على مبدأ الاجماع في موازنة البرهان المأخوذ من القرآن الكريم ، فقد استدل أولا بآيسة كريمة ثم باجماع المسلمين على أن ما اراده الله كان وما لم يرده لم يكن . ومن المؤكد أن المعتقد العام عند المسلمين وهو ارتباط ما كان بإرادة الله واضح تماماً في بعض فصول كتاب الابانة للأشعري ، فالمبدأ الجبري (القسري) القديم الذي مؤداه ما أصابك لم يكن ليخطئك ، وما أخطأك لم يكن ليصيبك قد تردد في مواضع مختلفة (١٩) وثمة اثر لما تردد في الحديث الشريف عن القلم ، ومعرفة الله لما يفعله البشر وتدوينه (بالقلم) ما سيفعلون (*) (٢٠) .

وثمة نقطة قريبة الح عليها الأشعري الحاحا شديداً بل ممسلاً في كتابه الابانة وهو أن الفرق بين المؤمن والكافر هو نتيجة للطريقة المختلفة التي عامل الله بها كلا منهما ، وليس هذا الفرق ناتجا عن عمل مستقل ناتج عن أى منهما . وهذه الفكرة تصبغ كل ما كتبه الأشعري عن الهداية والضلال والختم (بفتح الخاء) Sealing وتميزها ، وهي افكار مرتبطة بفكرة هيمنة الله المطلقة فهو سبحانه يريد (أو يشاء) كل ما هو موجود على ظهر البسيطة ، فان كان كفر الانسان وكبائره (أخطاؤه ومعاصيه) من عمله هو وليست أشياء ارادها الله (شاءها) ، فإن هذا يعنى أن الله ضعيف وأنه غير قادر — أستغفر الله —

(*) نفضل هنا الرجوع لكتاب الابانة مباشرة ليطمئن القارى العربى أن (وات) قد نقل بالفعل الأفكار صحيحة ، وكذلك لمزيد من الشرح والايضاح :

« ... وأنه لا يكون فى الأرض من خير وشر الا ما شاء الله ، وأن تكون مشيئة الله — عز وجل — ، وأن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله ، ولا يستغنى عن الله ، ولا يقدر على الخروج من علم الله — عز وجل — . »
« وأنه لا خالق الا الله ، وأن أعمال العباد مخلوقة لله بقدرته كما قال سبحانه . » والله خالقكم وما تعملون . »

« وأن العباد لا يقدر أن يخلقوا شيئا . وهم يخلقون ، كما قال . » هل من خالق غير الله « ، وكما (قال) « لا يخلقون شيئا وهم يخلقون » ، وكما قال سبحانه : « فمن يخلق كمن لا يخلق » وكما قال . « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون » وهذا فى كتاب الله كثير .

« وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ، ولطف بهم (؟) وأصلحهم وهداهم ، وأصل الكافرين ولم يهدهم ، ولم يلطف بهم بالإيمان كما عم أهل الريغ الطغيان ، ولو لطف بهم أو أصلحهم =

وهذا أمر مستحيل ولا يمكن التفكير فيه . لذا فالأشعري قد خلص الى نتيجة مؤداها أن الله خالق لكل انسان وكبائره .

وفي الوقت نفسه فقد تناول الأشعري الفعل البتري أو النشاط البشرى human activity في خط واحد مع تركيزه على الهيمنة المطلقة لله سبحانه . فقد قال الأشعري بما قال به فعلا النجار مؤلف كتاب وصية أبى حنيفة وغيره ، من حيث أن استطاعة الانسان على الفعل مصاحبة للفعل نفسه وأنها — أى الاستطاعة — لم تكن موجودة قبل ذلك ، ومن هنا فإن الاستطاعة مخصصة للفعل واحد أو عمل واحد وليست مطلقة (للعمل وتقويضه) (٢١) وبعبارة أخرى ، فإن الله عندهما يهب لإنسان « الاستطاعة » أو القدرة على أن يؤمن فليس أمام الانسان الا أن يؤمن ، فطريق الايمان هو وحده المتاح له ، فليس له — ولا يستطيع — أن يكفر ، بل وليس أمامه أن يتراجع عن ايمانه أو يحجم عنه ، ومن هنا فإن العمل وان كان عمل الانسان الا أنه لا يتم الا من خلال « قدرة » أو استطاعة خلقها الله فيه ، وهذه الاستطاعة في يد الله سبحانه دائما لا يفلتها ولا يفقد السيطرة عليها فهو المهيمن القادر ، ولا يبقى الا ظل لمسئولية الانسان عن عمله There remains only the shadow of man's responsibility for the actions.

ليس غريبا إذن أن يبدو الأشعري رافضا لأنكار برغوث التى مؤداها أن الفعل أو العمل ليس اختياريا اذا كان الله هو الذى أجبره

= لكانوا صالحين ، ولو هدام لكانوا مهتدين ، وإن الله يقدر أن يصلح الكافرين ، ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين — كما عاد — وخذلهم وطبع على قلوبهم .

وإن الخير والشر بقضاء الله وقدره ، وأنا مؤمن بقضاء الله وقدره ، خيره وسره ، حلوه ومره .

ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا ، وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا .

وإن العباد لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا الا بأذن الله — كما قال عز وجل — .

ونلجئ أمورنا الى الله ، ونثبت الحاجة والفقر فى كل وقت اليه سبحانه وتعالى ، .

على فعله ، واكد الأشعري أن الله سبحانه الى جانب كونه قادرا على خلق الكسب (ما كسبت يداه) acquisition للانسان ، فإنه أيضا — أى الله سبحانه — قادر على إجباره على فعل الشر (٢٢) .

قبول الأشعري لفكرة الكسب أو الاكتساب لا يزيد الا قليلا عن كونه رياء (أو تملقا) ، وربما يكون قد احتفظ بكره الجبائي للفكرة وعدم اقتناعه بها ، وبالإضافة للفقرة التي أشرنا اليها لتونا فهناك أيضا إشارة للفكرة مرتين في كتاب المقالات ، ومرة في كتاب الإبانة ، ففي هذه الفقرات استخدم الأشعري الكلمة وشرحها من وجهة نظره (كما يفهمها والمقصود كلمة الاكتساب أو الكسب) ففي إحدى إشاراته ذكر أن معنى الاكتساب هو تحصيل الشيء أو تمكين الفرد من تحصيل الشيء (أو الحصول عليه) بتمكينه من الاستطاعة أو القدرة ، وهو هنا يشير الى أن الاستطاعة مخلوقة وفي فقرة أخرى يشير الأشعري الى أن الانسان مهمل عمل ومهملا اكتساب ، فإنه يظل دائما تحت الهيمنة الالهية أو تحت إشراف الله سبحانه Without God's Control ، فلا أحد يكتسب الا بإرادة الله (*) (٢٣) .

(*) الفكرة بنص كلمات الأشعري هي الإبانة

« — ان قال قائل لما قلت ان الله يريد لكل كائن ان يكون ، ولكل ما لا يكون ، ان لا يكون ؟

قيل ١- الدليل على ذلك ان الحجة وضحت (في) ان الله تعالى خلق الكفر والمعاصي — وسنبين ذلك بعد هذا الموضوع في كتابنا — واذا وحب ان الله خالق لذلك ، فقد وحب انه يريد له لأنه لا يجوز ان يخلق ما لا يريده .

جواب آخر :

(هو) انه لا يجوز ان يكون في سلطان الله تعالى ، من اكساب العباد ما لا يريد ، كما لا يجوز ان يكون من فعله المحتم ، على انه لو فعل ما لا يريده ، لأنه لو وقع من فعله ما لا يعلمه ، لكان في ذلك اسباب النقصان ، وكذلك القصد ، لوقع من عبادته ما لا يعلمه .

وكذلك لا يدور ان يقع من عبادته ما لا يريده ، (واذا) كان ذلك وحب ان يقع (ذلك) عن نهور وغفلة ، أو عن ضعف وتقصير على بلوغ ما يريده .

وأیضا فلو كانت المعاصي ، وهو لا يشاء ان تكون ، لكان قد ذكره ان تكون وأنى ان تحزن ، وهذا يوجب ، ان تكون المعاصي ، كائنة — شاء الله أم أبى ، وهذه صفة الصعف — تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا — =

• • • • •

== وقد أوضحنا أن الله سبحانه ، لم يزل مريدا على حقيقته التي علمه عليها ، فإذا كان الكفر مما يكون ، وقد علم ذلك ، فقد أراد أن يكون ، •

مسألة :

ويقال لهم . إذ كان الله علم أن الكفر يكون ، وأراد أن لا يكون فقد أراد أن يكون . ما علم ، على خلاف ما علم ، وإذا لم يجز ذلك فقد أراد أن يكون ما علم •

— ويقال لهم • لما ابستم الله يريد الكفر ، الذي علم أنه يكون ، أن يكون قبيحا فاسدا متناقضا خلافا للايمان ؟

فإن قالوا . لأنه كل مرید لسفه سفيه •

قيل لهم . ولم قلتم ذلك ؟ أوليس قد أخبر الله تعالى ، عن ابن آدم أنه قال لأخيه • « لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك انى أخاف الله رب العالمين . انى أريد أن تبوء بأثمي وأثمك فتكون من أصحاب النار » فأراد أن يقتل أخاه لئلا يعذب ، وأن يقتله أخوه حتى يبوء بأثم قتله له ، وسائر أثامه التي عليه ، فيكون من أصحاب النار • فأراد قتله أخيه (له) الذي هو سفيه ، ولم يكن (هو) بذلك سفيها ، فلم زعتم أن الله تعالى إذا أراد سفه العباد ، وجب أن ينسب ذلك إليه •

مسألة :

ويقال لهم • قد قال يوسف — عليه السلام — . « رب السجن أحب إلى مما يدعونني إليه » ، وكان سجنهم آياه معصية ، فأراد المعصية التي هي سجنهم آياه دون فعل ما يدعون به إليه ، ولم يكن بذلك سفيها ، فما أنكرتم من لا يجب إذا أراد البارئ سبحانه ، سفه العباد ، أن يكون قبيحا بينهم ، خلافا للطاعة في أن يكون سفيها •

مسألة أخرى :

ويقال لهم • ليس من يرى من جرم المسلمين ، كان سفيها ، والله سبحانه وتعالى يراهم ، ولا ينسب إلى السفه ، فلا بد من نعم • فيقال لهم : فما أنكرتم أن من أراد السفه من كان سفيها ، والله سبحانه يريد سفه السفهات •

مسألة :

ويقال لهم . السفه منا ، من كان سفيها ، لما أراد السفه ، لأنه نهى عن ذلك ، ولأنه تحت شريعة من فوقه ، ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم ، فلما أتى ما نهى عنه ، كان سفيها •

ورب العالمين — جل ثناؤه وتقدست أسماؤه — ليس تحت شريعة ، ولا فوقه من يحد له الحدود ، ويرسم له الرسوم ، ولا فوقه مبيح ولا حاطر ، ولا أمر ولا زاجر • فلم يجب إذا أراد ذلك أن يكون قبيحا ، أو أن ينسب إلى السفه — سبحانه — •

مسألة :

ويقال لهم : ليس بمن خلا بين عبده وامائه منا ، يزنى بعضهم ببعض وهو لا يعجز عن التفريق بينهم ، فيكون (بذلك) سفيها ، ورب العالمين قد خلا بين عبده وامائه ، (وقد) يزنى بعضهم ببعض ، وهو يقدر على التفريق بينهم ، وليس سفيها (سبحانه) •

• • • • •

= وكذلك من اراد السفه منا كان سفيها ، ورب العالمين يريد السفه وليس سفيها •
مسألة اخرى :

ويقال لهم • من اراد طاعة الله منا ، كان مطيعا ، كما من اراد السفه كان سفيها ،
ورب العالمين يريد الطاعة ، وليس مطيعا ، فكذلك يريد السفه ، وليس سفيها
— (سبحانه) — •

مسألة :

ويقال لهم • قال الله تعالى . « ولو شاء الله ما اقتتلوا » فأخبر أنه لو شاء
أن لا يقتتلوا • (ولكن) قال : (ولكن الله يفعل ما يريد) من القتال • فإذا وقع
القتال ، فقد شاء ، كما قال • « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » •

فقد أوجب أنه لو ردهم الى الدنيا لعادوا الى الكفر ، وأنهم اذا لم يردهم الى الدنيا
لم يعودوا ، فكذلك لو شاء ، أن لا يقتتلوا لما اقتتلوا ، واذا اقتتلوا فقد ساء أن يقتتلوا •
مسألة :

ويقال لهم • قال الله تعالى . « ولو شئنا لآتينا كل نفس هدايا ولكن حق القول مني
لأملن جهنم من الجنة والناس اجمعين » واذا حق القول بذلك ، أن يؤتى كل نفس
هداها ، لأنه اذا لم يؤتها ، لما حق القول بتعذيب الكافرين ، واذا لم يرد ذلك فقد شاء
ضلالها •

قالوا • معنى ذلك ، لو شئنا جبرناهم على الهدى واضطررناهم اليه •
قيل لهم : اذ أجبرهم على الهدى واضطرهم اليه ، ليكونوا مهتدين •
فان قالوا : نعم •

قيل لهم • فاذا كان اذا فعل الهدى كانوا مهتدين • فما أنكرتم أنه لو فعل كفر
الكافرين ، لكانوا كافرين ، وهذا هدم لقولهم ، لأنهم زعموا أنه لا يفعل الكفر الا كافر •
ويقال لهم أيضا : على أى وجه يؤتيهم الهدى ، لو آتاهم اياه ، وشاء لهم ؟
فان قالوا : على الاجباء •

قيل لهم : واذا الجاهم الى ذلك ، هل ينفعهم على طريق الاجباء •
فمن قولهم : لا •

قيل لهم : فاذا أخبر أنه لو شاء لآتاهم الهدى ، لولا ما حق عنه من القول أنه يملأ منهم
جهنم ، واذا كان لو الجاهم ، لم يكن نافعا لهم ، ولا مزيلا للعذاب عنهم ، كما لا ينفع
فرعون قوله الذى قاله عند الغرق والالغاء فلا معنى لقولكم ، لأنه لولا ما حق من القول
لأتى كل نفس هداها واثبت الهدى على الوجه الذى قلتموه ، لا يزيل للعذاب •

مسألة اخرى :

ويقال لهم • قال الله تعالى . « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغسوا فى الأرض »
وقال تعالى . « ولولا أن يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سفنة
من فضة » ، فأخبر أنه لولا أن يكون الناس مجتمعين على الكفر ، لبسط لهم الرزق ، =

وقبل أن ندبّن الأشعري بسبب تقليله من شأن مسئولية الإنسان عن أعماله (جعلها في حيز أنيق من المفوق) ، يحسن بنا أن نأمل محاولاته لحل مشكلة الشر أو مشكلة الكفر Problem of evil التي واجهها بسعنى تعرضه لها . لقد كان الأشعري واضحاً تماماً في إدراك أن هيمنة الله الكاملة وإرادته المطلقة ، تعنى أنه سبحانه قد أراد كل الشر الموجود في الدنيا فالله لبس ضعيفا ولا هو متسم بالاهمال (بحيث نجرى الأمور دون علمه) ، لكن الأشعري كان أيضاً متيقناً أن الله عادل وخير . وفي إحدى مجادلاته القائمة على التناقض بين الله سبحانه وإبليس الذي اعتبره مرئياً للشر (الشر المراد Willing evil) نورد هذه الفقرات :

« يقال لكم من قولكم : إن كثيراً مما شاء أن يكون إبليس كان ، لأن الكفر أكثر من الإيمان ، وأكثر ما كان قد شاء هو . وعلى هذا فقد جعلتم مشيئة إبليس أنفذ من مشيئة رب العالمين — جل ثناؤه وتقدست أسماؤه . لأن أكثر ما شاءه كان وأكثر ما كان فقد شاءه . وفي هذا إيجاب أنكم قد جعلتم لإبليس مرتبة في مشيئة ليست لرب العالمين — تعالى الله عن قول الظالمين علواً كبيراً » (٢٤) (*) وأحد اتجاهات الحل تعتمد على عقيدة « عدل » الله بالضرورة ، وكونه خبيراً ، كما يتمثل ذلك في أنه سبحانه هو الذى قدم لنا الشريعة ، وليس من مشرع فوق الله سبحانه ليقرر له ما هو صالح وما هو طالح ، فليس من مشرع لله ، وليس من مشرع غير الله (٢٥) . (النص بلغة الأشعري : رب العالمين ليس

= ولم يجعل للكافرين سقفاً من فضة ، فما أنكرتم من أنه تعالى ، لو لم يرد أن يكفر الكافرون ، ما خلقهم مع علمه ، أنه إذا خلقهم كانوا كافرين ، كما أنه أراد أن يكون الناس على الكفر مجتمعين ، لم يجعل للكافرين سقفاً من فضة ، ومعارض عليها يطهرون ، لئلا يكونوا جميعاً على الكفر متطابقين .

إذا كانوا هم معلومه أنه لو لم يفعل ذلك ، لكانوا على الكفر جميعاً مطبقين » .

(*) نقلنا النص العربى الذى يتفق تقريباً مع ما أورده وات بالانجليزية من طبعة الابانة ، بتحقيق عباس صباغ ، ص ١١٨ ونورد هنا نصاً آخر لا يخلو من علاقة مع النص الوارد فى المتن من الصفحة نفسها « ويقال لهم إذا زعمتم أنه قد كان فى سلطان الله الكفر والعصيان ، وهو لا يريد ، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعين ولم يؤمنوا ، فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما أراد الله ألا يكون كان ، لأن الكفر الذى كان وهو لا يشاءه عندكم أكثر من الإيمان الذى كان هو يسأؤه ، فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما أراد الله ألا يكون وأكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن ، وهذا ححد ما أجمع عليه المسلمون من أن ما ساء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون » ، « ويقال لهم : أيما أولى بصفة الاقتدار ؟ من إذا =

نحت شريعته (*) فليس لعدل الله وخيره وجود جوهرى
has no intrinsic existence وإنما هو مرتبط (العدل والخير) بكونه
سبحانه مرسل شريعة . وهذا التفسير ليس مرضيا تماما ولم يرد ذكره
الا بإيجاز .

وعلى أبه حال ، فإن حله الجوهرى لهذه القضية قد تناثر في مواضع
عدة من كتابه الإبانة عن أصول الديانة ، وهو حل يسير في الخط نفسه
الذى كان أول من سار فيه رجال مثل برغوث . وهذا الخط التفكيرى
بين أن علاقة الله سبحانه بمخلوقاته مختلفة تماما عن علاقة الإنسان
بما يفعله (بمفعولاته) ومن هنا ليس من الضرورى وصف الله سبحانه
بصفات تنطبق على البشر ، أو بصفات لها المفهوم نفسه إذا أطلقت
على البشر . فإذا تحرك إنسان قلنا أنه متحرك أو يتحرك ولكن عندما
يخلق الله الحركة في بعض مخلوقاته فإنه سبحانه لا يوصف بأنه متحرك .
وهذا الذى اعتقده الأشعري طبقه على خلق الله سبحانه للشر . بقول
الأشعري :

« وان سألوا : فقالوا : أيما خير ، أخبر أو من الخير منه ؟ » .

يقال لهم : من كان الخير متفضلا به ، هو خير من الخير .

وان قالوا : أيما شر ، الشر أو من الشر منه ؟

= شاء أن يكون كان لا محالة ، وإذا لم يرد له لم يكن ؟ أو من يريد أن يكون ما لا يكون
ويكون ما لا يريد ؟ فإن قالوا : من لا يكون أكثر ما يريده أولى بصفة الاقتدار (استخدم
وات لفظ Omnipotence) كابرنا ، ويقال لهم أن جاز لكم ما قُلتُموه ، جار لقاتل
أن يقول من يكون ما لا يعلمه أولى بالعلم من لا يكون الا يعلمه . فان رجعوا من
الكابرة وزعموا أن من إذا أراد أمرا كان وإذا لم يرد ، لا يكون ، أولى بصفة الاقتدار
أمرهم على مذاهبهم أن يكون إبليس - لعنه الله أولى بصفة الاقتدار من الله تعالى لأنه
أكثر ما أرادته كان ، وأكثر ما كان قد أرادته ويقال لهم أيما أولى بالسلطان
والالوهية (استخدم وات اللفظين Authority and Divinity) من لا يكون
الا ما يعلمه ولا يغيب عن علمه شيء ، لا يحور ذلك عليه ، أو من يكون ما لا يعلمه
ويعزب عن علمه أكثر الأشياء ؟ فإن قالوا : من لا يكون الا ما يعلمه ولا يعزب عن
علمه شيء أولى بالالوهية ، قيل لهم . فلذلك من لا يريد كون الشيء الا ما كان ولا يكون
الا ما يريده ولا يعزب عن إرادته شيء أولى بصفة الالوهية - كما قلتم ذلك في العلم
. . . الخ ، ص ١١٦ وما بعدها .

(*) البص كما بلغ الأشعري في حاشية سابقة في هذا الفصل .

بمثال لهم : من كان الشر منه ، جاز به ، فهو شر من الشر ، والله تعالى يكون منه الشر خلقاً — بفتح الخاء — وهو عادل به .

فلذلك لا يلزمنا ما سألتكم عنه ، على انكم ناقضون لأصولكم ، لأنه اذا كان ، من كان الشر منه ، شر من الشر ، فقد خلق الله تعالى إبليس الذي هو شر من الشر الذي فيه ، كما خلق ما هو شر من السرور كلها ، وهذا نقض دينكم وفساد مذهبكم » (٢٦) (*) .

واحد أكثر جوانب براهين الأشعري (حواراته) تنسيقاً نجدها حبت يستخدم نظائر بشرية human parallels (معتمداً على شواهد قرآنية) (٢٧) ليبين أنه من الممكن أن يكون مريداً للغباء (السفه folly) دون أن يكون غيباً .

ويبدو أن المعتزلة أو بعض جماعانهم قد عارضوا القائلين بأن الله يمكن أن يخلق الشر دون أن يكون تشريراً ذلك لأن « من يريد السفه (الغباء) هو بالضرورة سفيه (غبي) » (٢٨) .

(نص الحوار بلغة الأشعري عند الحاشية ٢٣ في هذا الفصل نفسه) أما الآيات التي استخدمها الأشعري للدلالة على أنه ليس كل مريد للسفه سفيهاً ، فهي قول ابن آدم بلغة القرآن الكريم (لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك أني أخاف الله رب العالمين . اني أريد أن نبوء باثمي واسمك فتكون من أصحاب النار) فرغم أنه ترك أخاه ليقتله (وهو سفه) إلا أنه ليس (سفيهاً) فقد (أراد) أن يبوء القاتل باثمه . وقول يوسف عليه السلام : (رب السجن أحب إلى مما يدعونني إليه) فرغم تمويه السجن (سفه) إلا أنه أراد بذلك الخلاص من المعصية فهو بذلك ليس سفيهاً .

(*) نريد أن نبرهن على أن وات قد استوعب النصوص العربية وصاغها بانجليزية سهلة ، نراها في بعض الأحيان أيسر على الفهم من النص العربي ، لذلك نورد المقابل الانجليزي الذي أورده لمعظم هذه الفقرة

« If they ask . « which's better, the good or the person from whom the good proceed ? The reply is : « the person from whom the good by way of (unmerited) favour is better than the good ». If they then say : « Then which is worse, the evil or the person from whom the evil proceeds ? The reply is : « the person from Whom the evil proceeds by way of wrong doing is worse than the evil. From God-however, the proceeds by a way of creation and he is dealing justly thereby.

وخلص الأسعري من هذا الى أن الله سبحانه وان أراد السفيه
الا أنه ليس سفيها (حاشاه عن السفيه) .

انه لنقاش ممتع حقا يأخذنا الى نقطة أبعد نحو حل هذه المشكلات
(حل القضايا التي تبدو متناقضة) أكثر من حواراته الأخرى . فالعلاقة
بين الارادة البشرية و ارادته سبحانه يمكن فهمها على النحو نفسه عن
طريق القياس analogy بمعنى قياس ذلك بالعلاقات بين الارادات
البشرية بعضها وبعضها الآخر أكثر مما يمكن فهمها عن طريق قياسها
مع العلاقة بين القوى الفيزيقيه physical forces (النى ننحو نحو
التركيز على القوى البشرية والقوى الالهيه ، أو بين
إرادة الله وإرادة الإنسان ، باعتبار الإرادين متماثلتين — هذا أمر
غير واقعي) (*) وهذه الأمله ببين كيف أن واقعة أو حادثة واحدة يمكن
أن يريد لها أشخاص متعددون (ذوات متعددة) بطرائق متعددة ، وهي
أي الواقعة (أو الحادثة) مراده بالفعل (أي يريد لها الأشخاص أو
الذوات المختلفون اراده حقيقيه فعلا) ، وفي ظل هذا المفهوم يمكن فهم
كيف أن ارادة الله يمكن أن تكون هي المهيمنة على عالمنا فعلا وهذا
لا ينفي الارادة البشرية أو المسئولية البشرية .

ورغم أن هذه الطريقة في التفكير وتطبيقها على القضية المطروحة
هي — بلا شك — من بنات أفكار الأسعري ، الا أن هذا لا يمنع فيما
يبدو أن يكون قد أخذ هذه الفكرة عن تيموسى Timothy
في رسالته Apology ، وتيموسى هذا هو بطريارك الكنيسة السوربية
الشرقية (بدأت في حوالى ١٦٥ هـ / ٧٨١ م) (٢٩) ومن المعروف أن
الأسعري قد درس المسيحية فقد ألف عنها كتابين (٣٠) وكان بيموسى
Timothy يجيب على اعراض للخليفة المهدي العباسي مؤداه أنه اما
أن يكون المسيح (عليه السلام) غير قادر على منع صلبه ، فهو في هذه
الحال ضعيف ، واما أنه — أى المسيح عليه السلام — كان بربد هذا
الصلب فعلا ، وفي هذه الحال لا لوم على اليهود . لكن تيموسى عقد مقارنة
بين نزول الشيطان من السماء و طرد آدم عليه السلام من الجنة ، وفي
وقت لاحق قارن ذلك بالكفار الذين يقتلون المسلمين الذين يجاهدون في

(*) المترجم . لا يخفى أن دراسة الارادة الالهيه والارادة البشرية كإرادتين
متناظرتين أو من منطلق (صراع القوى) هو نوع من السفيه لا شك فيه — (المترجم) .

سبيل الله ، وحلص ييموى من هذا الى حقيقه أن « الله أراد أن يهبط الشيطان الى الأرض وأراد أن يطرد آدم من الجنة — لكن اراده الله هذه لا نبرىء الشيطان ولا نغفى آدم من اللوم وكذلك فان قتل الكفار للمجاهدين في سبيل الله لا يمتع — رغم ان الله أراد ذلك — من عذاب الكفار على كبرهم وعلى قتلهم للمجاهدين المسلمين رغم حبهم — أى المجاهدين — للسهاده ، فالكفار لم يقتلوا المجاهدين رغبة في ادخالهم الجنة .

وإذا تركنا هذه المجادلات التى بين قليل الأشعرى من أهمية المسئولية البشرية (حرية الارادة البشرية) ، فلا بد أن يكون حكمنا عليه معديلاً شيئاً ما ، فالأشعرى لم يصل الى هذا الموقف منخليا عن كل الضرورات المنطقية ، كما أنه لم ينكر المسئولية البشرية انكاراً كاملاً ، إذ يمكننا — ببساطة — أن نجد فى كتابانه ما يؤكد حرية الارادة البشرية بشكل مباشر أو غير مباشر ، كل ما فى الأمر انه لم يركز حديه عليها كما كان متسغولاً دائماً باقناع الناس بعظمة الله سبحانه وفدراؤه الغامرة ، وحسب إذا لم يكن الأشعرى قد استعار شيئاً من ييموتى Timothy فإن استخدام الرجلين للبراهين نفسها (الأساليب الكلامية أو اللاهوتية نفسها) مختلف بشكل واضح .

ليس غريباً إذن أن الأشعرى لم يرفع لواء المعارضة فى وجه الأفكار الجبرية (القائلة بالقضاء والقدر خيره وشره من الله) التى أصبحت تقليدية ، بل لقد كان من الملاحظ بالفعل أنه يردد الصيغة المعروفة (ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك) ، كما كان لديه ما يقوله عن كتابة اللوح المحفوظ . وفيما يتعلق (بالأجل) و (الرزق) فإن أفكاره هى نفسها أفكار النجار وأهل السنة بشكل عام (٣١) . وفى مجال دفاعه عن مبدأ أن الله سبحانه ونعالى يرزق عباده حراماً كما يرزقهم حلالاً أوضح أن الله سبحانه قد يعطى شخصاً شيئاً دون أن يعطيه حق ملكيته فאלله سبحانه يرزق الأطفال بالحليب والمائشبة بالعلف دون أن يعطيهم حق ملكيتها (٣٢) .

ومع هذه النظرات الجبرية (المتفقة مع القدر خيره وشره من الله) ، نلاحظ أن فكر الأشعرى يتعلق حول فكرة أن الله سبحانه هو المحور . وقد استشهد الأشعرى بكثير من الاستشهادات غير

القرآني (٣٣) ، ولكنه كان اذا اراد الخلوص بنتائج منها فانه كان يحو
منحى أكثر اقترابا من أن الله سبحانه وتعالى هو مدبر الحياة البشرية ،
فالله سبحانه يعلم أن ما سيكون ، سيكون ، وأنه يسجله وهو يعلم
أهل الجنة وأهل الجحيم (٣٤) . ومن القصة ذات الطابع الجبري عن
الخلاف بين موسى وآدم عليهما السلام خلص الاسعري الى أن الله
سبحانه لديه علم مسبق بالأحداث (علم بما سيكون) (٣٥) (*) . ان مدار
الاسعري تخلق دائما حول الله سبحانه ، فالله هو المهيمن الفادر
all in all كل شيء في يديه ، ولأنه رحمن ورحيم فلا بد أن نتلقى
قضائه بصبر ونسلم الأمر له ونطيع أوامره ونجتنب نواهيه (٣٦) ،
لقد أصبح واضحاً أن الأسعري جبري مؤمن بالقضاء والقدر خيره وسره
من الله determinist ولكن من الواضح بالمل أن جبريته هذه بهيمن
عليها فكره الله في كل ركن من أركانها . أي أن مذهب الجبرية عنه
بهيمن عليه فكره وجوده المسيطر على كل شيء .



٣ - انجاز الأسعري

من بين كل باحثي القرن التاسع عشر (الغربيين) كان فيلهلم سبيتا
Wilhelm Spitta هو وحده الذي بذل معظم الجهد لانصاف الأسعري ،
ورغم أنه أظهر بعض الإعجاب بالمعتزلة وهو الأمر الذي كان منشرا

(*) نص القصة كما في الابانة للأسعري .

« وروى معاوية بن عمرو . قال حدثنا زائدة عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي
هريرة عن النبي ﷺ قال . (احتج آدم وموسى - عليهما السلام - فقال
موسى . يا آدم خلقتك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأخرجتم من الجنة ؟ فقال آدم
أنت موسى الذي اصطفاك الله بكلماته تلومني على عمل كتبه الله على قبل أن يخلق
السموات ، قال . فحج آدم موسى » وهذا يدل على بطلان قول القدرية الذين يقولون
ان الله لا يعلم الشيء حتى يكون ، لأن الله تعالى اذا كتب ذلك وأمر بأن يكتب فلا يكتب
شيء لا يعلمه - جل عن ذلك وتقدس . وقال تعالى (وما تسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) وقال تعالى (وما من
دابة في الأرض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها) ، ص ص ١٥١-١٥٢ .

بين الباحثين الغربيين المعاصرين له : الا أنه — أى شبيها — ظل يعتبر الأشعرى هو « البطل » his hero فهو « الرجل الذى ظل لعدة قرون ذا تأثير على ملايين من البشر من خلال أفكاره الدينية » (٣٧) . وقد خلص تسبيتا من دراساته الى أن « مجمل حركة رد الفعل فى القرن الرابع عشر » بما فيها بطبيعة الحال جهود الأشعرى الذى لعب فيها دوراً رائداً — كانت (أى هذه الحركة) محاولة لبعث الدين الاسلامى (النص : Arab religion) الذى كانت عناصر أجنبية دخيلة قد نخلته ولم تلتحم معه بتكمل عضوى » (٣٨) واعتقد تسبيتا أن هذه العناصر الأجنبية المقحمة على الدين الاسلامى كانت عناصر يونانية وعناصر من مصادر أخرى دخلت فكر المعتزلة الذين لم يحقق فكرهم انتشاراً جماهيرياً على الاطلاق وانما ظل محصوراً — فى الحقيقة — فى قلة من المتقنين (٣٩) . والطريقة التى عبر بها تسبيتا عن فكره متأثرة بالأفكار العنصرية الألمانية لكن هذا لا يمنع أن فى نظرية شبيها هذه كنزاً من الصدق ، وهى مناسبة لنبدأ بها بصدد حديثنا عن انجاز الأشعرى .

ربما كان حقيقياً أن المعتزلة لم يحققوا على الاطلاق انتشاراً جماهيرياً لفكرهم ، فالروايات عن المحنة (٢١٨ — ٢٣١ هـ) تبين مدى إعطاف الناس مع أحمد بن حنبل ضد عقائد المعتزلة الرسمية (التى تبنتها الدولة) لكننا لا يجب أن نعطى لهذه الواقعة وزناً مبالغاً فيه ؛ لأن اتجاه الخلفاء ربما كانت توجهه أمور سياسية أكثر مما توجهه أمور كلامية (لاهوتية) خالصة . وعلى أية حال ، فقولنا بأن المعتزلة قد غفلوا فى شد انبئاه الجماهير لا يمكن أن يعزى لطبيعة انجاههم الغريب عن البيئة الاسلامية (المتأثر بالاتجاهات الفرية أو الأجنبية foreign) حقيقة انه من المؤكد أن ترجمة أعمال الفلاسفة اليونانيين والانصال بالفكر قد فتحت منافذ جديدة للعرب وغيرهم من مسلمى الشرق الأوسط لكن الطرف المتأثر لم يترك نفسه نهياً لهذه الأفكار الجديدة دون مبريرها بمحسفاتة الخاصة ، وهذا لا يمنع من انهماكه فى هذه الدراسات الجديدة ، ومع هذا فقد حملت الدراسات الجديدة — بما فيها علم الكلام — طابعهم الخاص . وكان المعتزلة يميلون جانباً واحداً من جوانب الروح الاسلامية إذا فقد كانوا قادرين على الدفاع عن الاسلام ضد الغزو الفكرى منمئلاً فى المانوية والعفائد المشابهة ، ولكن رغم أن المعتزلة لم يكونوا غرباء (أو

أجانب (foreign) بشكل واضح عن الفكر الإسلامى ، إلا أنهم خلال جهودهم الفكرية التى بذلوها للدفاع عن الإسلام أصبحوا منعزلين عن بعض قطاعات العمل الجماهيرى الأعمق والأكثر تأثيراً فقد كان هناك وعى بأن ظروف حياة الإنسان توجهها قوى وراء الإنسان وفوقه ، ومن هنا كانت أفكار المعتزلة تبدو أجنبية أو غريبة فى ظروف هذا الوعى الأعمق بوجود قوه مهيمنة توجه مصير البشر .

وقد أرجع شببنا كثيراً من التراث الكلامى الى أبى موسى الأشعري وهو أحد المحكمين بعد معركة صفين سنة ٣٦ هـ / ٦٠٧ م ، فربما كان احترام أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعري لأجداده المنسهرين من العوامل التى سهلت عليه العودة الى العقائد التقليدية لكننا يجب أن نركز أكثر على طبيعته الدينية العميقة . وتشهد كتاباته بسمو روحى كبير وبخبرة حياتية كبيرة وإنه بحدتنا بجدية كاملة عن عقائد كان هو نفسه يحياها ويحيا بها . أن محول الأشعري ليس ذا طابع أكاديمى سامه بنظر للحياة نظره فوقية أو من بعيد دون أن ننأح له فرصة تجريب نظرياته ووضعها موضع التطبيق . ونمة نقاط عديده يمكن مقارنتها مع فكر القديس أوغسطين Augustine ، ليس أقلها انجهاه الى الجبرية (القضاء والقدر خيره وسره من الله) نتيجة نجارب الهداية ، ويبدو — على النحو نفسه — أن الأشعري كان مقتنعا أن هذا النفير الذى حدث فى قلبه (والسعادة التى نفترض أنها مصاحبة لهذا النفير) قد ألقى فيه — أى فى قلبه — وأن الله سبحانه — قد قذف فى قلبه ذلك أو لنقل أن الله قد اصطفاه دون آخرين فأدخل فى قلبه مبالا للعودة للكتاب والسنة . ومن خلال نجربته الشخصية هذه ، انتهى الأشعري الى اعتقاد جازم بأن الإيمان أو الكفر يخلقه الله سبحانه فى قلوب البشر ، فتجربته الشخصية هى التى أدت به الى هذا الاعتقاد .

ومن رأى أن الأساس الجوهرى ذا التأثير العظيم على الأشعري هو روحانيته Spirituality ، فقد استعاد شيئاً من توهج الإسلام وحماسه فى تاريخه الباكر حيث كان هناك وعى كامل بعظمة الله وجلاله .

وعلى أية حال ، فهذه وحدها — أى احياء الوعي بعظمة الله وجلاله — لم يكن هي السبب الذى جعلته يتبوأ مكان الشهره والصداره، فالرجال المؤمنون والمخلصون فى القرن الماضى كالحارث بن أسد المحاسبى (الذى أصبحنا نعرف عنه قدراً طيباً من خلال كتابات مارجريت سميت Margaret Smith) ، لم يكونوا يتمتعون بالمزايا نفسها التى يتمتع بها الأشعرى ، فلم يكن الوقت مهيئاً فى افرن الماضى لظهور رجل مثله ، فلم يكن المعتزلة قد ألقوا بسهامهم فى معركة الحياه الفكرية ، ولم يكن عقم العقل فى حد ذاته (دون ايمان) قد بجلى بوضوح ، وربما ابصار أن هؤلاء الرجال لم يكونوا موهوبين كالأشعرى . مبالاضافه — اذن — للملأمة العصر هناك عاملان اخران انحداهما ومع ورع 'الاسعرى وتقواه لنخلق منه عالماً بارزاً ذا تأثير كبير .

مضى الملام الاول ، نجد أن روحانيه كانت تمشى مع اعمال الروح العامة . ففى كل مكان فى الشرق الأوسط نلمح هذا المعنى العميق الذى مؤداه أن حياة الانسان قدرتها — بذور — قوه أعلى واعظم . وفند حاول المعتزلة أن يستأصلوا هذه الروح لكنهم لم يكونوا قادرين على السوغل فى هذا الاتجاه على نحو عميق بشكل كاف ، وكان هذا راجعاً الى الأساس للأشعرى وتجاريه الروحانية ، وكان الأشعرى فى الأساس معتزلياً ثم تخلى عن الفكر المعتزلى ، وقد اسنطاع — أى الأشعرى — أن يحتفظ بفكرة وجود قوى علوية منحه بشكل أو آخر ، صراحه أو ضمناً ، وقد فسر هذه القوى العلوية بمعنى الخالق الذى خلق ، وراح الأشعرى يعمق هذا المعنى الدينى الصادق فأسند كل شىء الى الله العادل الرحمن الرحيم righteous and merciful . اننا فلتقى مع الأشعرى دائماً على أرضية قوامها الخوف والرهبه من اله جدير بأن ندق فى قدرته وئى ظل هذه المعانى يتم اشباع الحاجات الدينية العميقة للانسان العادى ، وبهذه الطريفة يمكن القول أن الأشعرى قد جدد الدين الاسلامى (النص : Arab religion) .

ثانياً — كان الأشعرى قادراً على تقديم الأساس الفكرى والعقلى (بالاضافه للأساس الروحى الآنف ذكره) فقد أتى الأشعرى ليدافع عن

العقيدة التقليدية (السنية) بأساليب المعتزلة . لقد رأى أن تجاربه (وما وراء نجاربه) تفضي إلى أن كل الحركة الواسعة للروح البشريه ، تلك الحركة النى نطلق عليها (الاسلام) كانت في أساسها مرتبطة بانواقائع الناريحية التى حدثت لمحمد ﷺ أو ارتبطت به . وقد حذف الأشعرى من أن العقل يفضي إلينا بما هو غير يقينى اللهم الا تبيئنا واحدا يمكننا أن نتيقن من خلاله به هو أن الله موجود وهو الذى يحرك أحداث التاريخ (النص : that God had spoken there in history) . وبالنسبة للأشعرى ، فان كلمات الله كما نزلت في القرآن على الرسول المخبر هى التى ننطق بالحق كما اراده الله سبحانه ، وهى وحدها المؤكدة يقينا أو التى يمكن وصفها بأنها على القدر الأعلى من اليقين . لا أحد ينكر العقل فهو بحل مكانا حقا ، لكن حيث يكون الوحي (كلمة الله) والعقل في صراع ، فالصدارة للوحي (كلمات الله) .

وترجع شهرة الأشعرى في المقام الأول لصدوره حركة اجباء الدين الاسلامى وتجديده ، وبالإضافة لهذا فقد مكن الاسلام من الوصول إلى مستوى جديد ، فمنذ أيام الأشعرى والاسلام يقوم على أسس مبنية (أسس كلامية أو لاهوتية متينة) .

٤ - النقد الذى وجهه الأحناف للأشعرى

اننا محظوظون لأن بين أئمتنا ثلاث وثائق معاصرة نعبر عن المذهب الحنفى وهى : العقيدة الطحاوية (أو بيان السنة والجماعة) والفقاه الأكبر - ٢ وشرح الفقه الأكبر المنسوب للماترىدى (٤٠) والكتاب الأخير يضم نقداً ظاهراً وضمناً للأشعرية ، ومع أننى أميل إلى أنه قد لا يكون للماترىدى الا أنه يعكس وجهة نظره بدقة ، وسنتناول أولا العقيدة الطحاوية ثم الفقه الأكبر - ٢ ، ثم نعرض للكتاب المنسوب للماترىدى لما يتسم به من تفرد بحيث لا يمكن فهمه الا باستعراض الكتابين الآخرين .

(١) الطحاوى

هو أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوى المتوفى ٣٢١ هـ أى قبل وفاة الأشعرى بسنوات قلائل ، لكن لأنه ولد سنة ٢٣٠ هـ فهو ينتمى لجبل سابق . وهو يزعم فى كتابه البيان أنه يؤيد بالحجة والبرهان عقائد السنة كما فعل أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى .

وفىما يتعلق بقضايا القدر ، اتخذ الطحاوى موقفاً تقليدياً (سنيا) مألوفاً هو المهيمن على كل شئ ، وكل شئ فى حاجة الى الله لا يسعنى عنه ، ولا يكون شئ الا بقدرته وأرادته والانسان لا يملك لنفسه شيئاً الا ما اراده الله له ، فما اراده الله كان وما لم يردده لم يكن (١) . وعندما خلق الله المخلوقات بعلمه قدر أقدارها وحدد آجالها (٢) . وفهم من كتابات الطحاوى اقراره بالقلم واللوح المحفوظ وما هو مدون به ، وهو مؤمن بان البتة كلهم لو اجتمعوا على تغيير ذره واحده مما هو مكتوب فيه (اللوح المحفوظ) ما استطاعوا (٣) . ويسود هذه النظرة الجبرية كل حديثه عن النشاط البشرى (*) human activity .

« والجنة والنار مخلوقتان لا يفتنان أبداً ولا يبيدان ، وان الله تعالى خلق الجنة والنار قبل الخلق وخلق لهما أهلاً فمن شاء منهم الى الجنة فضلاً منه ، ومن شاء منهم الى النار عدلاً منه ، وكل عمل لما فرغ له وصائر الى ما خلق له . »

والخير والشر مقدران على العباد ، والاستطاعة التى يجب بها الفعل من نحو التوفيق الذى لا يجوز أن يوصف المخلوق به فهى مع الفعل . وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكين وسلامة الآلات فهى قبل الفعل ، بها يتعلق الخطأ وهو كما قال تعالى : (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) البقرة / ٢٨٦ .

(*) ينقن النص التالى من العقيدة الطحاوية (ومؤمن باللوح والقلم ويحيط ما فيه من رقم . فلو اجتمع الخلق كلهم على شئ كتبه الله تعالى فيه انه كائن ، ليحمله غير كائن لم يقدروا عليه . ولو اجتمعوا كلهم على شئ لم يكتبه الله تعالى فيه ليحمله خائفاً لم يقدروا عليه . جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة . » .

وأفعال العباد خلق الله ، وكسب من العباد ولم يكلفهم الله تعالى إلا ما يطيقون ، ولا يطيقون إلا ما كلفهم ، وهو تفسير (لا حول ولا قوة إلا بالله) . نقول : لا حيلة لأحد ولا حركة لأحد ولا نحول لأحد عن معصية الله إلا بمعونة الله ولا قوة لأحد على إقامة طاعة الله والثبات عليها إلا بنوفيق الله .

وكل شيء يجرى بمشيئة الله تعالى وعلمه وقضائه وقدره . غلبت مشيئته المشيئات كلها . وغلب قضائه الحيل كلها . يفعل ما يتشاء وهو غير ظالم أبداً ، تقدر عن كل سوء وحين ونزاهة عن كل عيب وشين (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) الأنبياء / ٢٢ (*) (٤٤) .

ونريد أن نعلق هنا على نقطة واحدة وهي التي ننص على أن الله سبحانه (لم يكلف عباده إلا ما يطيقون) فهي عبارة تتعارض مع ما يعتقد به الأشعرى (٤٥) ، وليست نمة إشارة عن كيف أن الطحاوي يمكنه أن يرد على الاعتراض الذي مؤداه أن الله قد أمر الكفار ألا يؤمنوا ولا كيف أنهم أصبحوا كفارا بإرادته سبحانه .

(ب) الفقه الأكبر — ٢

(الفقه الأكبر) ينتمي للمدرسة نفسها (المنهج نفسه) الذي تنتمي إليه العقيدة الطحاوية ، التي تناولناها آنفاً ، وإن كان الفقه الأكبر ، قد ظهر بعد العقيدة الطحاوية بزمان يسير ، لكنه مشابه لها جداً رغم اختلاف الترتيب ، وبالإضافة إلى تطورات بسيطة في عقيدته صفات الله سبحانه وكونه لا يتغير *Changelessness* فهناك جنوح نحو الابتعاد عن (جبرية) العقيدة الطحاوية .

(*) نقلنا المقابل العربي لهذا الجزء من العقيدة الطحاوية ، من كتيب صغير بعنوان العقيدة الطحاوية ، بتحقيق وتعليق الشيخ عبد العزيز بن باز (ستر مؤسسة قرطبة ، القاهرة) .

ولم يرد به ذكر للقلم ، ورغم الاشارة للوح المحفوظ الا ان كتابه سبحانه « بالوصف لا بالحكم » (٤٦) وينحدث عن الانسان ككائن مسئول فقد ورد ما يفيد تقبله لأفكار على تساكلة وزن الأعمال الحسنة والسبئية للانسان يوم القيامة وهي مكره تقليديه قبل بها الطحاوى (٤٧) .

ويقرر الفقه الأكبر ان الله سبحانه خلق الانسان سالماً من الكفر ومن الايمان وأنه لم يجبره على أن يكون كافراً أو مؤمناً ، وانما خلق البشر مجرد أشخاص وما الكفر أو الايمان الا من فعل الانسان (٤٨) . ويحدثنا ايضا في سطور قلائل عن الكسب (*) ، بل وأكثر من هذا فهو لا يعزو كفر الانسان الى أى روح شريرة (شيطان مثلاً) (٤٩) .

ومن ناحية أخرى ، فان قدرة الله سبحانه وهيئته وارده في الفقه الأكبر دون اغفال (٥٠) ، فمع أن الانسان مسئول عن أفعاله ، الا أن الله هو خالقها (**) وأنها لا تكون الا بإرادته سبحانه وعلمه وقضائه وقدره ، وتقديره . وعلى النحو نفسه فان الله بعد أن خلق البشر . عرفهم بأوامره ونواهيته ، فكفر بعضهم باضلال الله له وآمن بعضهم بفضل الله عليه وهدايته له (٥١) . وعلى أية حال ، فعزو ايمان المرء لهداية الله وكفر المرء لاضلال الله ينير مرة أخرى قضية عدل الله سبحانه ، وهي القضية التي أدت الى خلاف الأشعرى مع الجبائي . ونجد عند الطحاوى أثراً لهذه الأفكار عن الله سبحانه ، فهو طورا رؤوف رحيم وطورا عادل (٥٢) ، وقد طورت فكرة الطحاوى فالله سبحانه « متفضل وعادل » يثيب على الطاعة ويعاقب على المعصية (٥٣) ، لكن يعفو بفضله ويعاقب بعدله . والله يهدي من يشاء بفضله وبصل من يشاء بعدله (٥٤) .

وهذه العقيدة تتحلى بمزايا كثيرة فهي تتجنب ربط الشر بالله سبحانه ، وقد لا تكون أفعال الله منمشية (في الظاهر) مع العدل

(*) النص من عقيدة الطحاوية « وفؤمن بالبعث وجزاء الأعمال يوم القيامة والعرض والحساب وقراءة الكتاب والثواب والعقاب والصراط والميزان ٠٠٠ » - (المترجم) .

(**) النص « وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقهم » شرح الفقه الأكبر تأليف على القارى ، ص ١١٤ .

المطلق ، لكنها في الحقيقة أفضل من العدل الظاهر ، وما تبقى غير مفهوم في أفعال الله سبحانه هو أحجامه (سبحانه) عن فعل الخير أحيانا ، لكن لمزيد من تأكيد عدالة الله سبحانه في معاملته للكافرين تم وضع نظرية (الميثاق) الذي أخذه الله منذ البداية على عباده Primeval contract

ونشرح الطحاوى (٥٥) ذلك مستشهدا بآيات من القرآن الكريم (*) .
والميثاق الذى أخذه الله تعالى من آدم وذريته حق :

قال تعالى : (واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم **)
وأشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا (***) يوم
القيامة إنا كنا من هذا غافلين) [الأعراف : ١٧٢] . يخبر سبحانه أنه

(*) فيما يتعلق بفكرة أن الشر لا ينسب الى الله ، ورد هنا سطورا من شرح العقبة
الأكبر لعلى القارى . « .. الرب لا يفعل سيئة قط بل كله حسن وخير وبهذا ورد
الحديث (الخير كله بيدك والشر ليس اليك) أى أنك لا تخلق شرا محضا بل كل ما تخلقه
فيه حكمة باعتبارها تكون خيرا ، ولكن قد يكون سرا لبعض الناس ، فهذا شر جزئى
اضافى ، فاما شر كله ، أو شر مطلق ، فالرب سبحانه منزّه عنه ، ومن هنا قال أبو مدين
المغردى .

لا تنكر الباطل فى طوره فانه بعض ظهوراته ،

ولهذا لا يضاف الشر اليه مفردا قط بل أن يدخل فى عموم المخلوقات كقوله
(الله خلق كل شئ) الرعد ١٦/١٣ وقوله . (قل كل من عند الله) واما أن يضاف الى
السبب كقوله تعالى (من شر ما خلق) الفلق ٢٠ . واما أن يحذف فاعله (واما لا يدري
أشر أريد بمن فى الارض أم أراد بهم ربهم رتدا) الجن ١٠/٧٢ ، ٠٠٠ ، ٠

(**) فى الأصول . (درياتهم) على الجمع ، وهى قراءة أى عمرو ، ونافع وابن
عامر ، ونرا ابن كنير وعاصم وحمره والكسائى . « درياتهم » على التوحيد . اطر « حجة
القراءات ص ٣٠١ - ٣٠٢ ، و « زاد المسير » ٢٨٤/٣ ، و « الكشف عن وجوه القراءات »
٤٨٣/١ .

(***) فى الأصول . « يقولوا » بالياء ، وهى قراءة أى عمرو ، وقرأ الباقون
« ان نقولوا » .

ملحوظة التعليقات هنا من وضع د . عبد الله بن عبد المحسن التركي وسعيد
الأرنؤوط فى تحقيقهما لشرح العقيدة الطحاوية . بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٦ .

استخرج ذرية بنى آدم من أصلابهم شاهدين على أنفسهم أن الله ربهم ومليكهم ، وأنه لا اله الا هو . وقد وردت أحاديث في أخذ الذرية من صلب آدم عليه السلام ، ونهيهم الى أصحاب اليمين ، والى أصحاب الشمال ، وفي بعضها الأشهاد عليهم بأن الله ربهم :

فمنها : ما رواه الامام أحمد عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي ﷺ ، قال : « ان الله أخذ الميثاق من ظهر آدم عليه السلام بنعمان — يعنى (*) عرفة — فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها ، فنثرها بين يديه ، ثم كلمهم قبلا ، قال : (الست بربكم قالوا بلى شهدنا) الى قوله : (المبطلون) (**) .

ورواه النسائي أيضاً وابن جرير ، وابن أبى حاتم (***) ، والحاكم في « المستدرک » ، وقال : صحيح الاسناد ولم يخرجاه .

(*) هي الأصول . « يوم » ، وهو تحريف .

(**) أخرجه أحمد ٢٧٢/١ ، والطبري (١٥٣٢٨) ، وابن أبى عاصم (٢٠٢) ، والبيهقي في « الاسماء والصفات » ، ص ٣٢٦ - ٣٢٧ ، والنسائي في « الكبرى » كما في « تحفة الأشراف » ٤٤٠/٤ كلهم من طريق حسين بن محمد ، عن جرير بن حازم ، عن كلثوم بن جبر ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس ، وهذا اسناد على شرط مسلم ، وصححه الحاكم ٥٤٤/٢ ، ووافقه الذهبي ، وذكره الهيثمي في « المجمع » ٢٥/٧ ، وقال رواد أحمد ورحاله رجال الصحيح ، ونقله ابن كثير في « تفسيره » ٢٦٢/٢ عن « المسند » وقال . وقد روى هذا الحديث النسائي في سننه ، عن محمد بن عبد الرحيم صاعقة ، عن حسين بن محمد المروزي ، ورواه ابن جرير وابن أبى حاتم من حديث حسين بن محمد به ، الا أن ابن أبى حاتم جعله موقوفاً ، وأخرجه الحاكم في « مستدركه » ٢٧٨ و ٥٤٤/٢ من حديث حسين بن محمد وغيره ، عن جرير بن حازم ، عن كلثوم بن جبر ، به . وقال : صحيح الاسناد ولم يخرجاه ، وقد احتج مسلم بكلثوم بن جبر ، هكذا قال ، وقد رواه عبد الوارث ، عن كلثوم بن جبر ، عن أبى عباس ، فوقفه ، وكذا رواه اسماعيل بن علية ووكيع عن ربيعة بن كلثوم بن جبر ، عن أبيه به ، وكذا رواه عطاء بن السائب ، وحبيب بن أبى ثابت ، وعلى بن بزيمة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قوله ، وكذا رواه العوفي وعلى بن أبى طلحة ، عن ابن عباس فهذا أكثر وأثبت ، والروايات الموقوفة التي ذكرها ابن كثير مخرجة في تفسير الطبري ، انظر (١٥٣٣٩) و (١٥٣٤١) و (١٥٣٤٢) و (١٥٣٤٣) و (١٥٣٤٤) و (١٥٣٤٨) و (١٥٣٥٠) و (١٥٣٦٠) و (١٥٣٦١) .

(***) هو الامام الحافظ الناقد ، أبو محمد عبد الرحمن بن الحافظ أبى حاتم محمد ابن ادريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي ، صاحب كتاب « الجرح والتعديل » ، كان محراً في العلوم ومعرفة الرجال ، وكان زاهداً عابداً ، حسن الصلاة ، توفي رحمه الله سنة (٢٢٧ هـ) انظر ترجمته في « تذكرة الحافظ » للذهبي ٨٢٩/٣ - ٨٣٢ .

وروى الامام أحمد ايضا عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : انه سئل عن هذه الآية ، فقال : « سمعت رسول الله ﷺ سئل عنسها ، فقال : « ان الله خلق آدم عليه السلام ، ثم مسح ظهره بيمينه ، فاستخرج منه ذرية ، قال : خلقت هؤلاء للجنة ويعمل اهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره ، فاستخرج منه ذرية قال : خلقت هؤلاء للنار ويعمل اهل النار يعملون ، فقال رجل : يا رسول الله ، فميم العمل ؟ قال رسول الله ﷺ : [ان الله عز وجل] اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة ؛ حتى يموت على عمل من أعمال اهل الجنة ، فيدخل به الجنة ، واذا خلق العبد للنار ، استعمله بعمل اهل النار ، حتى يموت على عمل من أعمال اهل النار فيدخل به النار » (*) . ورواه أبو داود ، والترمذى ،

(*) أخرجه مالك في « الموطأ » ٢/٨٩٨ - ٨٩٩ ، ومن طريقه أحمد ١/٤٤ - ٤٥ ، وأبو داود (٤٧٠٣) ، والترمذى (٣٠٧٥) ، والسنائي في « الكرى » كما في « التحفة » ١١٤/٨ ، وابن حريز (١٥٣٥٧) ، والأجري في « السريعة » ص ١٧٠ . واللالسكائى (٩٩٠) ، والبنسوى في « شرح السنة » (٧٧) عن زيد بن أبي أنيسة ، عن عبد الحميد ابن عبد الرحمن بن زيد ، عن مسلم بن يسار الجهني أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية ٠٠٠ وصححه ابن حبان (٦١٢٣) ، والحاكم ٢/٢٢٤ - ٢٢٥ و ٥٤٤ ، ووافقه الذهبي ، وخالفه في موضع آخر ١/٢٧ ، وقال . فيه ارسال مع أن مسلم بن يسار الجهني راوية عن عمر لم يوثقه غير ابن حبان والعجلي . ثم هو لم يسمع من عمر فيما قاله خير واحد من الأئمة ، وباقى رجاله ثقات . وقال الترمذى وهذا حديث حسن ، ومسلم ابن يسار لم يسمع من عمر ، وقد ذكر بعضهم في هذا الاسناد بين مسلم بن يسار وبين عمر رجلا .

وقال أبو عمر بن عبد البر في « التمهيد » ٦/٣ هذا الحديث منقطع بهذا الاسناد ، لأن مسلم بن يسار هذا لم يلق عمر بن الخطاب ، وبينهما في هذا الحديث نعيم بن ربيعة ، وهو أيضا مع هذا الاسناد لا تقوم به حجة ، ومسلم بن يسار هذا مجهول . وريادة من زاد في هذا الحديث . « نعيم بن ربيعة » ليست حجة ، لأن الذي لم يذكره أحفظ ، وإنما تقبل الريادة من الحافظ المتقن ، وجملة القول في هذا الحديث أنه حديث ليس اسناده بالقائم ، لأن مسلم بن يسار ، ونعيم بن ربيعة جميعا غير معروفين بحمل العلم ، وذكره ابن كثير في « تفسيره » ٢/٢٦٢ - ٢٦٣ ، وفي « تاريخه » ١/٨٩ - ٩٠ ، وقال بعد نقل كلام الترمذى كذا قاله أبو حاتم وأبو زرعة ، راد أبو حاتم بينهما نعيم ابن ربيعة ، وهذا الذي قاله أبو حاتم ، رواه أبو داود في « سننه » (٤٠٧٥) عن محمد ابن مصطفى ، عن مفية ، عن عمر بن جعثم القرشي ، عن زيد بن أبي أنيسة ، عن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب ، عن مسلم بن يسار الجهني ، عن نعيم بن ربيعة ، قال . كنت عند عمر بن الخطاب ، وقد سئل عن هذه الآية : « واذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم » فذكره ، وقال الحافظ الدارقطى . وقد تابع عمر بن جعثم يزيد بن سنان أبو قروة الرهاوى ، وقولهما أولى بالصواب من قول مالك . قال ابن كثير =

والنسائي ، وابن أبي حاتم ، وابن جرير ، وابن حبان (*) في « صحيحه » .

وروى الترمذى عن أبي هريرة ، رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ : « لما خلق الله آدم مسح ظهره ، فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته الى يوم القيامة ، وجعل بين عيني كل انسان منهم وبينى من نور ، ثم عرضهم على آدم ، فقال : أى رب ، من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء ذريتك ، رأى رجلا منهم فأعجبه وبيص ما بين عيني ، فقال : أى رب ، من هذا ؟ قال : هذا رجل من آخر الأمم من ذريتك يقال له : داود ، قال : كم عمره ؟ قال : سنون سنة ، قال : أى رب : زده من عمرى أربعين سنة ، فلما انقضى عمر آدم ، جاء ملك الموت ، قال : أو لم يبق من عمرى أربعون سنة ؟ قال : أو لم نعطها ابنك داود ؟ قال : فجدد ! فجددت ذريته ، ونسى آدم ، فنسيت ذريته ، وخطىء آدم ، فخطئت ذريته » (**) .

ثم قال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ، ورواه الحاكم ، وقال : صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه .

وروى الامام أحمد أيضاً عن أنس بن مالك رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ ، قال : « يقال للرجل من أهل النار يوم القيامة : أرأيت لو كان لك ما على الأرض من شيء ، أكنت مفتدباً به ؟ قال : فيقول : نعم ،

= الطاهر أن مالكا إنما أسقط نعيم بن ربيعة عمداً ، لما جهل حال نعيم . ولم يعرفه ، فانه غير معروف الا فى هذا الحديث ، وكذلك يسقط ذكر جماعة ممن لا يرتصّبهم ، ولهذا يرسل كثيراً من المرفوعات ، ويقطع كثيراً من الموصولات .

(*) هو الامام العلامة الحافظ الجود ، شيخ خراسان أبو حاتم محمد بن حبان ابن أحمد بن حبان التميمي البستي القاضى ، أحد الأئمة الرحالين ، صاحب الصحيح ، وكان من أوعية العلم فى الفقه واللغة والحديث ، والوعظ ، ومن عقلاء الرجال ، وكان عالماً بالطب والنجوم ، توفى سنة (٣٥٤ هـ) . مترجم فى « السير » ١٦ / رقم الترجمة (٧٠) .

(**) أخرجه الترمذى (٣٠٧٨) وابن أبى عاصم فى « السعة » (٢٠٥) و (٢٠٦) ، والبيهقى فى « الأسماء والصفات » ص ٣٢٤ ، وابن سعد فى « الطبقات » ١ / ٢٧ - ٢٨ من طرق عن أنس هريرة ، وقال الترمذى : حسن صحيح ، وصححه ابن حبان (٣١٦٤) ، الحاكم ١ / ٦٤ و ٢ / ٣٢٥ ، ووافقه الذهبى .

قال : فيقول : قد أردت منك أهون من ذلك ، قد أخذت عليك في ظهر آدم أن لا تشرك بي شيئاً ، فأبليت إلا أن تشرك بي « (*) » . وأخرجاه في « الصحيحين » أيضاً .

وفي ذلك احاديث أخر أيضاً كلها دالة على أن الله استخرج نريسة آدم من صلبه ، وميز بين أهل النار وأهل الجنة (**).

ومن هنا قال من قال : أن الأرواح مخلوقة قبل الأجساد . وهذه الآثار لا تدل على سبق الأرواح الأجساد سبقاً (***) مستقراً ثابتاً ، وغايتها أن تدل على أن باريها وفاضلها سبحانه صور النسبة ، وقدر خلقها وأجلها وعملها ، واستخرج تلك الصور من مادتها ، ثم أعادها اليها ، وقدر خروج كل فرد من أفرادها في وقته المقدر له ، ولا يدل على أنها خلقت خلقاً مستقراً ، واستمرت موجودة ناطقة كلها في موضع واحد ، ثم يرسل منها إلى الأبدان جملة بعد جملة ، كما قاله ابن حزم . فهذا لا تدل الآثار عليه . نعم الرب سبحانه يخلق منها جملة بعد جملة ، على الوجه الذي سبق به التقدير أولاً ، فيجيء الخلق الخارجي مطابقاً للتقدير السابق ، كشأنه سبحانه في جميع مخلوقاته ، فإنه قدر لها أقداراً وآجالاً وصفات وهيئات ، ثم أبرزها إلى الوجود مطابقة لذلك التقدير السابق .

فالآثار المروية في ذلك إنما تدل على القدر السابق ، وبعضها يدل على أنه سبحانه استخرج أمثالهم وصورهم ، وميز أهل السعادة من أهل الشقاوة .

(*) أخرجه أحمد ١٢٧/٣ و ١٢٩ و ٢١٨ ، والبخاري (٢٣٣٤) و (٦٥٢٨) (٦٥٥٧) ، ومسلم (٢٨٠٥) . وابن أبي عاصم في « السبعة » (٩٩) ، وأبو نعيم في « الحلية » ٢١٥/٢ ، والبيهقي (٤٤٠٣) .

(**) انظر « الدر المنثور » ١٤١/٣ - ١٤٥ ، وتفسير ابن كثير ٢٦١/٢ - ٤٦٤ ، و « الروح » لابن القيم ، ص ٢١٦ - ٢١٦ .

(***) في الأصول : وسبقنا ، والمثبت من كتاب « الروح » ، ص ٢١٧ ، ومطبوعة مكة .

وأما الاشهاد عليهم هناك ، فانما هو في حديثين موقوفين على ابن عباس وابن عمرو (*) رضى الله عنهم ، ومن تم قال قائلون من السلف والخلف : ان المراد بهذا الاشهاد انما هو فطرهم على التوحيد ، كما نقدم في حديث أبى هريرة رضى الله عنه . ومعنى قوله (شهدنا) : أى قالوا : بلى شهدنا أنك ربنا ، وهذا قول ابن عباس وأبى بن كعب (**) ، وقال ابن عباس أيضاً : أشهد بعضهم على بعض ، وقيل : (شهدنا) من قول الملائكة ، والوقف على قوله : (بلى) ، وهذا قول مجاهد والضحاك والسدى (***) وقال السدى أيضاً : هو خبر من الله تعالى عن نفسه وملائكته أنهم شهدوا على اقرار بنى آدم ، والأول أظهر ، وما عداه احتمال لا دليل عليه ، وانما يشهد ظاهر الآية للأول .

واعلم أن من المفسرين من لم يذكر سوى القول بأن الله استخرج نرية آدم من ظهره ، وأشهدهم على أنفسهم ثم أعادهم ، كالطبرى (****).

(*) فى الأصول : ابن عمر ، وهو تحريف ، وحديث ابن عباس تقدم الكلام عليه فى الصفحة ٣٠٢ ، وأما حديث ابن عمرو ، فرواه الطبرى فى « تفسيره » (١٥٢٥٤) و (١٥٢٥٥) و (١٥٢٥٦) من ثلاث طرق : أولاها مرفوعة ، والاخرى موقوفتان على عبد الله بن عمرو ، وقال فى المرفوع ٢٢/٢٥٠ . ولا أعلمه صحيحا ، لان الثقات الذين يعتمد على حفظهم واتقانهم حدثوا بهذا الحديث عن الثورى ، فوقفوه على عبد الله بن عمرو ، ولم يرفعوه ونكره ابن كثير فى تفسيره ٢/٢٦٢ ، وضعف رفعه ، وبين أن وقفه أصح .

(**) أثر أبى بن كعب أخرجه اللالكائى (١٩٩١) ، وابن جرير (١٥٢٦٣) ، والأجرى فى « الشريعة » ص ٢٠٧ ، والحاكم ٢/٢٢٢ ، وصححه ذواقه الذهبى ، مع أن فى مسنده أبى جعفر البازى ، واسمه عيسى بن ماهان ، قال ابن المدينى : كان يخطئ ، وقال يحيى : كان يخطئ ، وقال أحمد : ليس بالقوى فى الحديث ، وقال أبو زرعة . كان بهم كثيرا ، وقال أن حيان : كان ينفرد بالمناكير عن المشاهير ، وقد تابعه سليمان التيمى عند عبد الله بن أحمد فى مسند أبيه ٥/١٢٥ من طريق محمد بن يعقوب الربالى عن المعتز بن سليمان ، عن أبيه ، عن الربيع بن أنس ، عن أبى الغالية عن أبى بن كعب ، ومحمد بن يعقوب الربالى لا يعرف بجرح ولا تعديل ، وباقى رجاله ثقات .

(***) هو الامام المفسر أبو محمد اسماعيل بن عبيد الرحمن بن أبى كريمة الحجازى ثم الكوفى ، المتوفى سنة ١٢٧ هـ ، خرج حديثه مسلم وأصحاب السنن ، وهو حسن الحديث . مترجم فى « السير » ٥/ رقم الترجمة (١٢٤) ، ولقب بالسدى لأنه كان يقعد فى سدة باب الجامع .

(****) ويقال : التعاليسى أيضا ، وهو لقب له لا نسب ، وهو الامام الحافظ العلامة شيخ التفسير أبو اسحاق أحمد بن محمد بن ابراهيم النيسابورى ، أخذ أوعية العلم . وصفه الامام الذهبى بقوله : كان صادقا موثقا بصيرا بالعربية ، طويل الباع فى الوعد ، وله : « التفسير الكبير » ، وقد غيب عليه فيه أنه ضمنه من الأحاديث الراهية والأخبار الثالثة .

والبغوى وغيرهما ، ومنهم من لم يذكره ، بل ذكر أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته ، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها الله فيهم ، كالزمخشري وغيره ، ومنهم من ذكر القولين ، كالواحدى (*) والرازي والقرطبي وغيرهم ، لكن نسب الرازي القول الأول الى أهل السنة ، والثاني الى المعتزلة .

ولا ريب أن الآية لا تدل على القول الأول ، اعنى أن الأخذ كان من ظهر آدم ، وإنما فيها أن الأخذ من ظهور بنى آدم والاشهاد عليهم هناك في بعض احاديث ، وفي بعضها الأخذ والقضاء بأن بعضهم الى الجنة ، وبعضهم الى النار ، كما في حديث عمر رضى الله عنه ، وفي بعضها الأخذ وراءة آدم اياهم من غير قضاء ولا اشهاد ، كما في حديث أبى هريرة والذي فيه الاشهاد — على الصفة التي قالها أهل القول الأول — موقوف على ابن عباس وابن عمرو (**) ، وتكلم فيه أهل الحديث ، ولم يخرج أحد من أهل الصحيح غير الحاكم في « المستدرک على الصحيحين » والحاكم معروف تساهله رحمه الله .

والذى فيه القضاء بأن بعضهم الى الجنة وبعضهم الى النار ، دليل على مسألة القدر ، وذلك شواهد كثيرة ولا نزاع فيه بين أهل السنة ، وإنما يخالف فيه القدرية المبطون المبتدعون .

= قال شيخ الاسلام فى « مقدمة أصول التفسير » ص ٧٦ . والثعالبي هو فى نفسه كان فيه خير ودين ، ولكنه كان خاطب ليل ينقل ما وجد فى كتب التفسير من صحيح وضعيف وموضوع .

وقال ابن كثير فى « البداية » ٤٠/١٢ : وكان كثير الحديث ، واسع السماع ، ولهذا يوجد فى كتبه من الغرائب شيء كثير . مترجم فى « السير » ١٧/رقم الترجمة (٢٩١) .

(*) هو الامام العلامة الأستاذ أبو الحسن على بن أحمد بن محمد بن على الواحدى النيسابورى الشافعى ، صاحب التفسير . « البسيط » و « الوسيط » و « الوجيز » ، و « أسباب النزول » ، و « شرح ديوان المتنبي » ، توفى سنة (٤٦٨ هـ) . مترجم فى « السير » ١٨/ (١٦٠) .

(**) فى الأصول . ابن عمر ، وهو خطأ ، سبق التنبيه عليه قريبا .

وأما الأول : فالنراع فيه بين أهل السنة من السلف والحلف . ولولا ما ألزمه من الاختصار ، لبسطت الأحاديث الواردة في ذلك ، وما قيل من الكلام عليها ، وما ذكر فيه من المعاني المعقولة ، ودلالة المأظ الآية الكريمة .

قال القرطبي (*) : وهذه الآية مشككة ، وقد تكلم العلماء في تأويلها ، فنذكر ما ذكره من ذلك حسب ما وقفنا عليه ، فقال قوم : معنى الآية : أن الله أخرج من ظهر بني آدم بعضهم من بعض [قالوا] : وبمعنى : (أنشهدهم على أنفسهم الست بربكم) . دلهم [بخلقه] على توحيده ، لأن كل بالغ يعلم ضرورة أن له ربا واحداً . [(الست بربكم) أى :] قال : فقام ذلك مقام الإشهاد عليهم [والاقرار منهم] ، كما قال تعالى في السماوات والأرض : (قالتا أتينا طائعين) [فصلت : ١١] ، ذهب إلى هذا القفال وأطنب (**) .

وقيل : أنه سبحانه أخرج الأرواح قبل خلق الأجساد ، وأنه جعل فيها من المعرفة ما علمت به ما خاطبها .

ثم ذكر القرطبي بعد ذلك الأحاديث الواردة في ذلك ، إلى آخر كلامه .

واقبوى ما يشهد لصحة القول الأول : حديث أنس المخرج في « الصحيحين » ، الذى فيه : قد أردت منك ما هو أهون من ذلك ، قد أخذت عليك في ظهر آدم أن لا تشرك بى شيئاً ، فأبيت إلا أن تشرك بى . ولكن قد روى من طريق أخبرى : وقد سألتك إقل من ذلك

(*) فى « الجامع لأحكام القرآن » ٢١٤/٧ ، والزيادات منه .

(**) وهذا الذى ذهب إليه القفال ، قواه ابن كثير فى تفسيره ٢٦٤/٢ ، وقال

أنه قول جماعة من السلف والخلف ، وانظر المجموعة الأولى من جامع الرسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ص ١١ - ١٤ ، بتحقيق د . رشاد سالم . والقفال هو الامام العلامة الفقيه الأصولى اللغوى عالم خراسان أبو بكر محمد بن على بن اسماعيل الشافعى القنطلى الكبير صاحب التصانيف فى التفسير والفقه والأصول ، المتوفى سنة ٣٦٥ هـ . مترجم فى « البسير » ١٦/ (٢٠٠) .

وايسر فلم تفعل ، فيرد الى النار » وليس فيه : في ظهر آدم ، وليس في الرواية الاولى اخراجهم من ظهر آدم على الصفة التي ذكرها أصحاب القول الأول .

بل القول الأول منضمين لأمريين عجيبين :

أحدهما : كون الناس تكلموا حينئذ ، وأقروا بالآيمان ، وأنه بهذا تقوم الحجة عليهم يوم القيامة .

والثاني : أن الآلة دلت على ذلك ، والآية لا تدل عليه لوجوه (*) .

أحدها : أنه قال : (من بنى عاد) ، ولم يقل : من آدم .

الثاني : أنه قال : (من ظهورهم) ، ولم يقل : من ظهره ، وهذا يدل على اشتغال ، وهو أحسن .

الثالث : أنه قال : (ذريتهم) ولم يقل : ذريته .

الرابع : أنه قال : (وأشهدهم على أنفسهم) ، [أي : جعلهم شاهدين على أنفسهم] ، ولا بد أن يكون الشاهد ذاكراً لما شهد به ، وهو إنما يذكر شهادته بعد خروجه الى هذه الدار ، كما تأتي الإشارة الى ذلك ، لا يذكر شهادة قبله .

الخامس : أنه سبحانه أخبر أن حكمة هذا الإتيان إقامة الحججة عليهم ، لئلا يقولوا يوم القيامة : (انا كنا عن هذا غافلين) ، والحججة إنما قامت عليهم بالرسول والفطرة التي فطروا عليها ، كما قال تعالى : (رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) [النساء : ١٦٥] .

السادس : تذكيرهم (**) بذلك ، لئلا يقولوا يوم القيامة : (انا كنا عن هذا غافلين) [الأعراف : ١٧٢] ، ومعلوم أنهم غافلون عن

(*) هذه الوجوه مذكورة بنصها في « الروح » ، ص ٢٢٥ - ٢٢٨ ، والزيادات المثبتة بين حاصرتين منه .

(**) في الأصول تذكرهم ، والمثبت من « الروح » ومطبوعة مكة .

الاخراج لهم من صلب آدم كلهم وانهادهم جميعا ذلك الوقت ، فهذا لا يذكره أحد منهم .

السابع : قوله تعالى : (أو نقولوا انما أنشرك آباؤنا من قبل وكنا خريه من بعدهم) [الأعراف : ١٧٣] ، فذكر حكمتين في هذا الأخذ والاشهاد : أن لا يدعوا الغفلة ، أو يدعوا التقليد ، فالغافل لا تسعور له ، والمقلد متبع في تقليده لغيره ، ولا يترتب هاتان الحكمتان الا على ما قامت به الحجة من الرسل والفطرة .

الثامن : قوله : (افتهلكنا بما فعل المبطلون) [الأعراف : ١٧٣] ، أى : لو عذبهم بجحودهم وشركهم ، لقالوا ذلك ، وهو سبحانه انسا يهلكهم لمخالفة رسله وتكذيبهم ، [فلو أهلكهم بتقاليد آبائهم في شركهم من غير اقامة الحجة عليهم بالرسول ، لأهلكهم بما فعل المبطلون ، أو أهلكهم مع غفلتهم عن معرفة بطلان ما كانوا عليه] وقد أخبر سبحانه أنه لم يكن ليهلك القرى بظلم وأهلها غافلون ، وانما يهلكهم بعد الاعذار والانذار بارسال الرسل .

التاسع : أنه سبحانه أشهد كل واحد على نفسه أنه ربه وخائقه ، واحتج عليه بهذا [الاشهاد] في غير موضع من كتابه ، كقوله : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) [لقمان : ٢٥] .

فهذه هي الحجة التي أشهدهم على أنفسهم بمضمونها ، وذكرهم بها رسله ، بقولهم : (أفى الله شك فاطر السموات والأرض) [ابراهيم : ١٠] .

العاشر : أنه جعل هذا آية ، وهي الدلالة الواضحة البينة المستلزمة لدلولها [بحيث لا يتخلف عنها المدلول] ، وهذا شأن آيات السرب نعالى ، [فانها أدلة معينة على مطلوب معين مستلزمة للعلم به] فقال تعالى : (وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون) [الأعراف : ١٧٤] ، وانما ذلك بالفطرة التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، فما من مولود الا يولد على الفطرة ، لا يولد مولود على غير هذه الفطرة ، هذا

أمر مفروغ منه ، لا يتبدل ولا يتغير . وقد تقدمت الإشارة الى هذا .
والله علم .

وقد تفتن لهذا ابن عطية (*) وغيره ، ولكن هابوا مخالفة ظاهر
نك الأحاديث التي فيها التصريح بأن الله أخرجهم وأشهدهم على
أنفسهم ثم أعادهم ، وكذلك حكى القولين الشيخ أبو منصور الماتريدي
في « شرح التأويلات » ورجح القول الثاني ، وتكلم عليه ، ومال اليه (**) .
وفي العقائد الواردة في الفقه الأكبر كثير مما هو غير مفتح ، فثمة أسئلة
لا إجابة لها . لكن ربما كان هذا بسبب الاختصار الذي تقتضيه صياغة
مثل هذه العقائد ، وعدم الترتيب الواضح في الفقه الأكبر يشير الى
تنقيح كثير توصله وإلى أيد كثيرة غيرت فيه ، وربما هذا يوضح خلوه من
الإشارة الى الاستطاعة . وعلى أية حال ، فرغم كل هذا النقد فإن الفقه
الأكبر — ٢ دليل واضح على أن علماء الكلام الأحناف قد نها فكرهم
وتطور بل وتبوعوا مكانا مهما (***) .

(ج) شرح الفقه الأكبر

ربما صدر هذا العمل بعد الفقه الأكبر — ٢ بزمن يسير ،
وباستعراضنا لهذا العمل المنسوب لمدرسة الماتريدي (المقصود منهج
الماتريدي وهو قريب من منهج الأشعري ، فالماتريدي بالنسبة للأحناف ،
كالأشعري بالنسبة للشافعية — المترجم) نكون قد وضعنا أيدينا على
نقد واضح للاتجاه الأشعري . والاتجاه العام في شرح الفقه الأكبر متشابه
جداً مع الوثيقتين السابقتين اللتين تعرضنا لهما لتونا (الفقه الأكبر
والعقيدة الطحاوية) إلا أنه يبتعد عنهما في نقاط بعينها ، ومن الغريب
أن كاتب هذا الشرح يتحدث عن نفسه وأتباعه باعتبارهم أهل السنة
والجماعة ، بينما يتحدث عن الأشعرية كما لو كانوا إحدى فرق البدع .

(*) هو الامام العلامة شيخ المفسرين ، أبو محمد عبد الحق بن الحافظ أبي بكر
غالب بن عطية المحاربي الغرناطي ، كان رحمه الله اماما في الفقه والتفسير والعربية ،
قوى المشاركة ، لكيا ، قطنا ، مدركا ، من أوعية العلم ، ولي قضاء المرية ، توفي سنة
(٥٤١ هـ) . مترجم في « السير » ١٩ / رقم الترجمة (٢٢٧) .
(**) اطلعنا في هذا النص نقلا عن المصادر العربية أكثر قليلا مما أورده المؤلف
للتوضيح .

(***) الحاشيتان ٥٥ ، ٥٦ تشيران للطحاوي ، وقد نقلنا النصوص مباشرة من
العقيدة الطحاوية .

وكانت إحدى أخطاء الأشعرية هي الجبرية التي ظهرت بوضوح في كتابات الأشعرى نفسه بشكل صريح . ووجهة نظرهم يقال إنها قريبة من الجبر ، أو أنها — حقا تمثل روح الجبر ، ويرجع هذا بشكل رئيسي للروايات التي قدموها عن (الاستطاعة) البشرية ، فإذا كانت الاستطاعة — كما يعتقد الأشعرية — التي تمكن في عمل الشر (أو التأثير في مجراه) غير قادرة على فعل الخير (أو التأثير في مجراه) ، فإن الشخص الفاعل للشر يكون بهذه الطريقة (بهذا النوع من التفكير) مجبرا (٥٧) ويرتبط هذا باعتقاد الأشعرية أن الله كلف الإنسان بما لا يقدر عليه ، وقد أنكر ذلك حبي الأحناف الذين يميلون للجبر كالطحاوي .

وبالنسبة لقضية الثواب والعقاب في ضوء خلق الله سبحانه لأفعال العباد أثارت قضية أدت إلى أن أعلن الماتريدي عقيدته الخاصة التي مؤداها أن الثواب والعقاب ، مرتبط (باستعمال) الفعل المخلوق ولبس مرتبطا بمبدأ الخلق (٥٨) وقد ربط الماتريدي بعقيدة نسبها إلى أبي حنيفة نفسه مؤداها أن الاستطاعة التي تمكن الإنسان من اقتفاف الأثم هي نفسها التي تمكن الإنسان من الطاعة ، وهذا يعني أن الله سبحانه خلق (الاستطاعة) في الإنسان (خاصة الاستطاعة النفسية والعقلية وليس المادية أو العضوية فقط) وأمره أن يستخدمها بطريقة معينة ، لكن البشر اختلفوا في الاستخدام فهناك من استخدمها في المعصية وهناك من استخدمها في الطاعة ، وبهذا المعنى فالاستطاعة مصاحبة للفعل وليست قبله ولا هي بعده لأن كل (استطاعة) مرتبطة بنوع معين خاص بها (٥٩) ، ويمكن أن نوجز وجهة نظر هذه المدرسة (الاتجاه) بقولنا أن الخلق هو فعل الله وينطوي الخلق على غرس الاستطاعة في الإنسان ، لكن استخدام الاستطاعة هو من فعل الإنسان على الحقيقة لا المجاز (٦٠) .

هذا التأكيد على المسؤولية البشرية اتخذ منحى عمليا ونظريا في الوقت نفسه ؛ لأن الماتريدي كان على وعى كبير بالتأثيرات الخطيرة التي يمكن أن تتركها جبرية الأشعرى على الحياة والأخلاق فرد على وجهة نظر المجبرة التي مؤداها أن الإنسان — يعمل (أو يفعل) على سبيل المجاز فقط لا على سبيل الحقيقة ، بقوله رداً على المخالفين أن عقائدهم وصلت إلى حد حرمان الإنسان من الأمل والخوف ، فهم لن يخافوا إذا

ارتكبوا سرا (على أسلمس أن هذا قضاء الله) ولن يأملوا ان يصيبهم خير ولن يعملوا للوصول اليه . وهذا هو الكفر لأن فقدان الانسان للأمل يأس واليأس مناقض للآية الكريمة التي تحدثنا على الا نقنط من رحمة الله ، بل ان آية أخرى أشارت الى أنه لا يقنط من رحمة الله الا القوم الكافرون ، كما ان فقدان الخوف من الله يجعل التعبد لله خالياً من المعنى اذا لم يستحضر الانسان في نفسه عند العبادة عظمة الله وجلاله (٦١) .

وبعد ذلك وصل الماتريدى الى حد القول بأنه ليس هناك قدر لا فكاك منه لأى انسان ، فالشقاء المكتوب فى اللوح المحفوظ يتم تغييره الى سعادة بسبب أعمال السعداء من البشر (أى بقيام السعداء بالأعمال الصالحة) ، كما أن السعادة المكتوبة فى اللوح المحفوظ تتحول الى شقاء بسبب أفعال الأشقياء (٦٢) وهذا عكس ما يقوله الأشعرى تماماً ، وعلى هذا ، فلكى يتم التناقض (لكى يتحاشوا التناقض) كان عليهم أن يقدموا تفسيراً لحالات مثل حالة أبى بكر الصديق ، وعمر (رضى الله عنهما) فقد كانا من عبدة الأوثان قبل الاسلام ومع هذا فقد كان معروفنا (فى اللوح المحفوظ) أنها سيصبحان مسلمين حقيقيين وأنهما من أهل الجنة ، وقد رفض الماتريدى ذلك مستشهداً بآية من القرآن الكريم (٦٣) : (قل للذين كفروا أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ، وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين (٣٨)) سورة الأنفال / ٣٨ .

وقال الماتريدى ان المغفرة تصبح غير ذات معنى اذا كانا (أى أبى بكر وعمر) بالفعل على الايمان (قبل الاسلام) أو على الايمان قبل أن يؤمنا . واذا كان الكفار مؤمنين قبل أن يؤمنوا فلا جدوى من العفو أو المغفرة ، ونصبح كلمة الرحمة خالية من المعنى (٦٤) .

من الواضح أن الأشعرية (أو بعض الجماعات التى تنتمى لفكر قريب منها) قد رفعوا لواء المعارضة ضد ما يروونه اتجاهها للأحناف لتأييدهم تغيير الأفكار المتعلقة بالله سبحانه ، فتغير وجهات النظر عن القضاء والقدر يقضى بالضرورة تغيير النظرة لله سبحانه his decision about man وحكمه — سبحانه — على الانسان

وجرى جدل حول كونه سبحانه تعالى لا يبدل القول لديه (ثباته immutability) . وهو سنة من سمات فكر الأحناف الذين عبروا عن معتقدتهم هذا بقولهم ان صفات الله الفعلية أزلية eternal . وقد زد الماتريدي بأن (القرار) أو (المشيئة) decision هي لله سبحانه ، إلا ان ما يدونه سبحانه إنما يعزى الى الانسان ، فالإنسان هو الذي يوصف بأنه شقي أو سعيد ، وعلى هذا فالمتغير الحادث يعزى للإنسان لا لله سبحانه .

كل هذا ليرد على مركز الأحناف على أن الله سبحانه « لا يبدل القول لديه » ولزيم من الدفاع عن رأيه أورد الماتريدي نصيحا رباعيا للبشر :

- ١ — بشر قد تم الحسم بأنهم من أهل السعادة منذ البداية الى النهاية .
- ٢ — بشر قد تم الحسم بأنهم من أهل الشقاء من البداية الى النهاية .
- ٣ — بشر تحددت سعادتهم في الشطر الأخير من أعمارهم وتحدد تبعاً لذلك أنهم من أهل الجنة .

- ٤ — بشر آخرتهم سوداء بمعنى أن أواخر أعمالهم سيئة وبالتالي تحدد أنهم من أهل النار .

ويعتبر أبا بكر وعمر من الفئة الثالثة (٨) .

(*) نفضل هنا — نظراً لدقة الموضوع — نقل ما ورد في كتاب شرح الفقه الأكبر لعلي القاري عن الصفات الفعلية لله سبحانه واختلاف الماتريدية والاشارة فيها (ص ٦٢٢ وما بعدها) من الطبعة المتوفرة في مكتبتنا (بتحقيق الشيخ مروان الشعار) د ١٠٠ . وأما الصفات الفعلية وهو التي يتوقف ظهورها على وجود الخلق ، فاعلم أن الحد بين صفات الذات وصفات الفعل مختلف فيه : فعند المعتزلة ما جرى فيه النفي والاثبات فهو من صفات الفعل ، كما يقال خلق للفلان ولدا ولم يخلق للفلان ، وزرق لزيد مالا ولم يرزق لعمر ، ومالا يجرى فيه النفي فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة فلا يقال لم يعلم كذا أو لم يقدر على كذا ، فالارادة والكلام مما يجرى فيه النفي والاثبات . قال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ، (وكلم الله موسى تكليماً) (ولا يكلمهم الله يوم القيامة) فكانا من صفات الفعل وكانا حادثين . أما عند الأشعرية ، فالفرق بينهما أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات ، فأنك لو نفيت الحياة يلزم الموت . ولو نفيت القدرة يلزم العجز ، وكذا العلم مع الجهل . ومالا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل فلو نفيت الأحياء أو الاماتة أو الخلق أو الرزق لم يلزم =

منه نقيضه ، فعلى هذا لو نعتت الإرادة لزمت منه الجبر والاضطرار ، ولو نعتت عنه الكلام لزم الخرس والسكوت مثبت أنهما من صفات الذات .

وعندنا أن كل ما وصف به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات كالقدرة والعلم والعزة والعظمة ، وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرفقة والرحمة والسخط والغضب رغم شبهة الأشاعة والمعتزلة في ذلك أن التكوين لو كان أزليا لتعلق بوجود المكون به في الأزل ، ولو تعلق بوجوده في الأزل لوجب وجود المكون في الأزل لأن القول بالتكوين ولا مكون . كالقول بالضرب ولا مضروب . وأنه محال فلا بد أن يكون التكوين حادثا ، والجواب : أن التكوين ان حدث بالتكوين فهو تكوين فيؤدى الى التسلسل وهو باطل أو ينتهى الى تكوين قديم وهو الذى تدعيه ، أولا بتكوين أحد ففيه تعطيل الصنائع .

والحاصل أنا نقول . التكوين قديم والمتعلق به هو المكون وهو حادث ، كما أن العلم قديم وبعض المعلومات حادث ، على أن التكوين في الأزل لم يكن ليكون العالم به في الأزل بل ليكون وقت وجوده ، فتكوينه باق أبدا ، فيتعلق وجود كل موجود بتكوينه الأزلى بخلاف الضرب لأنه عرض ، فلا يتصور بقاءه الى وقت وجود المضروب ، ثم نقول لهم هل تعلق وجود العالم بذاته ، أو بصفة من صفاته أم لا ؟ فإن قالوا لا عطلوه وإن قالوا نعم ، قلنا : فما تعلق به أزلى أم حادث ؟ فإن قالوا حادث ، فهو من العالم وكان تعلق حدوث العالم ببعض منه لا به تعالى وفيه تعليقه ، وإن قالوا أزلى قلنا : هل اقتضى ذلك أزلية العالم أم لا ، فإن قالوا نعم كفروا ، وإن قالوا لا بطلت شبهتهم ، على أن تعلق وجود العالم بخطاب كن عند الأشعرى فكان تكوينا وهو أزلى ، فيكون مناقضا .

(فالتخليق والترزيق) وهو خلق الأشياء ورزق الأحياء (والانشاء) أى الإبداع (والابداع) أى اختراع الأشياء (والصنع) أى اظهاره باظهار المصنوعات فى حال الإبتداء (وغير ذلك من صفات الفعل) كالأحياء والافناء والانباء والانساء وتصوير الأشياء ، والكل داخل تحت صفة التكوين ، فالصفات الأزلية عندما ثابته ، لا كما زعم الأشعرى من أن الصفات الفعلية اضافات ، ولا كما تلوه به بعض علماء ما وراء النهر يكون كل من الصفات الفعلية صفة حقيقية أزلية ، فإن فيه تكثيرا للقدمات جدا وإن لم تكن متغايرة ، فالأولى أن يقال ان مرجع الكل الى التكوين ، فإنه ان تعلق بالحياة يسمى أحياء ، ويموت أمانة ، وبالصورة تصويرا الى غير ذلك ، فالكل تكوين ، وإنما الخصوص بخصوصية التعليقات .

ثم المتبادر أن معنى التخليق والانشاء والفعل والصنع واحد ، وهو أحداث الشيء بعد أن لم يكن سواء أكان على بهج مثال سابق أم لا .

والصحيح أن لها معانى متقاربة ، فإن الإبداع أحداث الشيء بعد أن لم يكن لا على مثال سبق بخلاف التخليق ، فإنه أعم منه أو مقابله فى التحقيق والانشاء يختص بأول الأشياء ، والفعل كناية عن كل عمل متعدد يكون فى الخير والشر والصنع عمل فيه أحكام وحسن نظام كما أشار اليه قوله سبحانه وتعالى : « صنع الله الذى أتقن كل شيء » . وأما الترزيق فهو أحداث رزق الشيء وجعله قوتا له .

• • • • •

= ثم اعلم أنه لا موجود في عالم الملك والاشباح ولا في عالم المسكوت والأرواح الا وهو حادث أحدثه الله تعالى بتخليقه وفعله وانشائه وصنعه ، وأنه تعالى خلق الانس والجن وخلق أرزاقهما كما قال تعالى . « الله الذي خلقكم ثم رزقكم » لما أحب أن يظهر قدرته ورحمته وبعثه وحكمته ، ويبين للمخلوق معرفته كما قال تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » أي ليعرفون ، ولعل تخصيصهما بالذكر لانهم باعتبار جنسهم يعرفون الله تعالى بصفتي الجلال والجمال ، وفي الحديث القدسي والكلام الانسي (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لأعرف) يعنى وليترتب على المعرفة ما أراد لهم من الثوبة والقربة لا لأنه مفتر ومحتاج اليهم في مقام اليقين ، فان الله غنى عن العالمين .

والتحقيق أن التكوين صفة أزلية لله تعالى لا مطباق العقل والنقل على أنه خالق العالم ومكون له ، وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به ، فالتكوين ثابت له أزلاً وأبداً ، والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثاً .

ثم أن الامام أتى ببعض الصفات الذاتية والفعلية دون غيرها من النعوت العلية لأن معرفة هذه الصفات الشهيرة الحلية تكفى المؤمن في معرفة وجود الله وصفاته البهية ، هذا وقد قال فخر الاسلام على البزدوى في « اصول الفقه » وأما الايمان والاسلام فان تفسيرهما التصديق والاقرار بالله سبحانه كما هو بصفاته واسمائه ، وقبول أحكامه وشرائعه ، وهو نوعان : ظاهر ينشئه بين المسلمين ، وثبوت حكم اسلامه تبعاً لغيره من خير الأبوين ، وثابت بالبيان ، وأن يصف الله تعالى كما هو الا أن هذا كمال يتعذر شرطه ، لأن معرفة الخلق بأوصاف الحق متفاوتة في مقام التفسير وحال التعبير ، وانما شرط الكمال بما لا حرج فيه ولا محال ، وهو أن يثبت التصديق والاقرار بما قلنا احتمالاً ، وأن عجز عن بيانه وتفسيره اكمالاً ، ولهذا قلنا ان الواجب أن يستوصف المؤمن فيقال اهو كذا أي الله سبحانه وتعالى يوصف بكذا ونعت كذا من الصفات الثبوتية والسلبية والنعوت الذاتية والفعلية ؟ لماذا قال نعم ، فقد ظهر كمال اسلامه وتبين غاية مراده ، وأما من استوصف فجهل فليس بمؤمن ؛ ولذا قال محمد رحمه الله في « الجامع الكبير » في الصغيرة بين أنوين مسلمين اذا لم تصف الاسلام حتى أدركت ، فلم تصف أنها تبين من زوجها .

صفات الله واسماؤه كلها أزلية :

(لم يزل ولا يزال باسمائه وصفاته) أي موصوماً بنعوت الكمال ، ومعروفاً بأوصاف الحلال والجمال (لم يحدث له اسم ولا صفة) يعنى أن صفات الله واسماؤه كلها أزلية لا بداية لها ، وأبدية لا نهاية لها ، لم يتجدد له تعالى صفة من صفاته ولا اسم من اسمائه ، لأنه سبحانه واجب الوجود لذاته ، الكامل في ذاته وصفاته ، فلو حدث له صفة ، أو زال عنه نعت لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوال ذلك النعت ناقصاً عن مقام الكمال ، وهو في حقه سبحانه من المحال فصفاته تعالى كلها أزلية أبدية .

وهنا سؤال مشهور وهو أنه قد ورد الاخبار في كلامه سبحانه بلفظ المضى كثيراً نحو قولي تعالى : (انا أرسلنا نوحاً) (وقال موسى) (فقصى قرعون) =

• • • • •

= والاخبار بللفظ الماضي عما لم يوجد بعد كذب ، والكذب عليه محال ، وله جواب مسطور ، وهو أن اخباره تعالى لا يتصف أزلا بالماضي والحال والاستقبال لعديم الزمان ، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعليقات ، فيقال قام بذات الله تعالى أخبار عن إرسال نوح مطلقا ، وذلك الأخبار موجود أزلا باق أبدا ، فقبل الإرسال كانت العبارة الدالة عليه أنا نرسل ، بعد الإرسال أنا أرسلنا ، فالتغير في لفظ الخبر لا في الأخبار القائمة بالذات ، وهذا كما تقول في علمه تعالى أنه قائم بذاته سبحانه وتعالى أزلا العلم بأن نوحا مرسل ، وهذا العلم باق أبدا ، فقبل وجوده علم أنه سيوجد ، وبعد وجوده علم بذلك العلم أنه وحد وأرسل ، والتغير في العلوم لا في العلم .

(كم يزل عالما بعلمه) أي بعلمه الذي هو صفته الأزلية لا يعلم لاحق يلزم منه جهل سابق . وهذا معنى قوله (والعلم صفته في الأزل) يعني وما ثبت قدمه استحالة عدمه ، فعلمه أزلي أبدي منزّه عن قبول الريادة والنقصان بخلاف علوم أرباب العرفان .

(قادرا بقدرته) أي بقدرته التي هي صفته الأزلية لا بقدره حادث في الأمور الكونية (والقدرة صفته في الأزل) وكذا بعته في المستقبل .

(متكلم بكلامه) أي الداتي القدسي .

(والكلام) أي النفس (صفته في الأزل) وخالقا بتخليقه والتخليق صفته هي الأزل وإفعلا بفعله والفعل (أي فعله) كما في نسخة (صفته في الأزل) يعني إذا خلق شيئا ابتداء ، وفعله فعلا انتهاء ، فانما يخلقه ويفعله بفعله الذي هو صفته الأزلية ، لا بفعل حادث ووصف حادث عند خلقه وفعله ، إذ لا يحدث له علم ولا قدرة ولا خلق ولا فعل بحادث المعلوم والمقدور والمخلوق والمفعول ، وهذا معنى قوله (والفاعل هو الله تعالى) أي لا شريك له في فعله وصنعه وحكمه وأمره (والفعل صفته في الأزل والمفعول مخلوق) أي حادث عند تعلق فعله سبحانه به (وفعل الله تعالى غير مخلوق) أي ليس بحادث ، بل هو كفاعله إذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقا كون الفعل مخلوقا ، وفي كلام الإمام أيعام إلى أنه لو كان فعل الله مخلوقا لزم تعدد الخالق ، وقد ثبت أن الله سبحانه خالق كل شيء ، فله سبحانه التوحيد الداتي الصفاتي والفعلية .

وأغرب ابن الهمام حيث ذهل عن هذا الكلام فقال . وليس في كلام أبي حنيفة تصريح بأن صفة التكوين قديمة زائدة على الصفات المتقدمة سوى ما أخذ المتأخرون من قوله . كان الله تعالى خالقا قبل أن يخلق ورارقا قبل أن يرزق ، هذا والاساعرة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص ، فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق ، وكذا التزيين ، ويقولون صفات الأفعال حادثات لأنها عبارة عن تعلقات والتعلقات حادثات .

قال ابن الهمام . وما ذكره مشايخ الحنفية في معنى التكوين من أنها صفات تدل على تأثير لا ينفي قول الأشاعرة ، ولا يوجب كون صفة التكوين على فصولها صفات أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة بالإرادة المتعلقة ، بل في كلام أبي حنيفة ما يعيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات على ما قاله الطحاوي عنه حيث قال . =

وقد تعرض كاتب لاحق هو أبو عذبة في كتابه الروضة البهية (١١٢٥ / ١٧١٣) لمناقشة الفروق بين الأشاعرة والماتريدية وأورد نقاطا صحيحة في هذا المجال ، فبعد أن عرض وجهات النظر المتعارضة القائمة في غالبها على شرح الفقه الأكبر خلص الى أن الخلاف في الأساس لا يعدو أن يكون لفظيا فثمة خلاف في تفسير معنى السعادة . فالسعادة عند الأشعرى تغنى ما كتبه الله سبحانه وما يعلمه منذ الأزل ، وبعبارة أخرى قدر الانسان النهائي الذي لا يمكن أن يتغير ، ومن ناحية أخرى فإن أبا حنيفة ومدرسته يرون أن السعادة أو الشقاء يمثلان الواقع الفعلي الذي يحياه الانسان كما تظهره العوارض الحسالية (في هذه اللحظة) وقد يتغير الحال من سعادة الى شقاء أو من شقاء الى سعادة قبل الموت (٦٥) .

ورغم هذه المحاولة الطيبة من أبي عذبة للتوفيق ، إلا أنه يبدو أن الخلاف بين وجهتي النظر كان عميقا بالفعل . وربما يتضح هذا الخلاف باستعراض اجابة كل من الماتريدي والأشعرى عن السؤال التالي : هل يمكن الحديث عما يفعله الانسان في أية لحظات من اللحظات ؟ هنا يجيب

≡ وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ، ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارئ ، بل له معنى الربوبية ولا مربوب ، ومعنى الخالق لا مخلوق ، كما أن معنى الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم ، كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير ، انتهى فقوله ذلك بأنه على كل شيء قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق ، فإفاد أن معنى الخالق قبل الخلق ، واستحقاق اسم الخالق بسبب قيام قدرته تعالى على الخلق ، فاسم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل ، وهذا ما يقوله الأشاعرة ، انتهى . وفيه أن المفهوم لا يعارض المنطوق المعلوم .

(وصفاته في الأزل غير محدثة ولا مخلوقة) تأكيد وتأيد أو غير محدثة باحداثه ولا مخلوقة بخلق غيره (فمن قال أنها مخلوقة أو محدثة أو وقت فيها) أي بأن لا يحكم بأنها قديمة أو حادثة ويؤخر طلب معرفتها ، ولا يقول أمنت بالله وصفاته على وفق مراده (أو شك فيها) أي تردد في هذه المسألة ونحوها سواء ، يستوى طرفاه أو يترجح أحدهما (فهو كافر بالله) أي ببعض صفاته ، وهو مكلف بأن يكون عارفا بذاته وجميع صفاته ، إلا أن الجهل والشك الموجبين للكفر مخصوصان بصفات الله المنكورة من النعوت المستورة المشهورة ، أعني الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة والتخليق والترزيق

الماتريدى بنير بررد : (نعم) اما الاشعرى فريما لا يجيب مباشرة بلا فكل جهوده تنحصر فى تحاشى توجيه هذا السؤال له ، لكنه فى الوقت نفسه لا يشجع الناس على ربط أية أهمية بكفاحهم ، فهو بررد دائماً (انت لا تستطيع أن تفعل أى شىء الا اذا اراده الله) .

ومن ناحية أخرى ، فإن الماتريدى يفرق بين موقفه وموقف المعتزلة . او القدرية تماماً كما يفرق بين موقفه وبين موقف كل من المجبرة والاشعرية . فهو يعتقد أن ما يفعله الانسان كان معروفاً لله سبحانه ومكتوباً لديه منذ الأزل ، وربما كان يعتقد أيضاً (كما فى الفقه الاكبر) أن هذه المعرفة المسبقة لدى الله سبحانه ، وكون أفعال البشر مسجلة سلفاً لديه سبحانه ، لا يعنى حجراً على الانسان فى التصرف أو بتعبير آخر ، إنها معلومة ومكتوبة وصفاً لا قراراً وأمرأ is not decisive but merely descriptive.

ومعارضة الماتريدى لعقيدة القدر (القدر خيره وشره من الانسان) تظهر مرة أخرى فى مناقشته فى المقال الثالث فى الفقه الاكبر — ١ وترديده أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك وقوله أن هذا القول يمثل قضية بينه (الماتريدى) من ناحية والمعتزلة والقدرية من ناحية أخرى ، فهم ينكرون أن الله سبحانه « يريد » أفعال الانسان فى حال ارتكابه المعصية ؛ لأنهم يعتقدون أن « الاثم » من « الآثم » أو أن (المعصية) من العاصي ، بل وأكثر من هذا فهم يعتقدون أن الله سبحانه اذا أراد (الكفر) أو (المعصية) ومقابل رغم ارادته له على الكفر أو المعصية ، فإنه يكون (استغفر الله) غير ضال ، وهو يرى أن مثل هذه الآراء تقسم بالسفاهة طالما أن ارادة الله هى العليا ومشيئته نافذة لذا فهو يرى أن مفصية العاصي لا يمكن أن تكون عن طريق الله سبحانه بل العكس فهى ضد ارادته ، وهو سبحانه لا يوافق عليها وارتكابها يفضيه ولا يسعده (٦٦) .

واذا كنت قد فسرت آراء الماتريدى جيداً وفهمتها على ما يرام ، فهى غير مرضية بدرجة كافية . وبطبيعة الحال ، فإن الآراء فى موضوع محير كهذا من الصعب أن تصل الى نتيجة مرضية ومن هنا يمكن القول

ان هذا الجانب هو أضعف جوانب كتاب الماتريدي ، ملا يجور — ميمما يرى — نسبة الشر الى الله سبحانه خاصة (بالذات) او بتشكل مباشر ، وانها من خلال عبارات عامة كقولنا (كل شيء من عند الله) ومن باب الأدب لا يجب أن تنسب الى الله أى أمر مثير ، فرغم أن الله خالق كل شيء ، فيجب أن نتأدب ولا نقول مخاطبين الله مثلا (يا خالق الخنازير) .
هذه قلة أدب (٦٧) .

هذه التفرقة بين كون الله سبحانه وتعالى (يريد) تسيئا ما ، وبين كونه يرضى عنه مسألة — مهمة (الفرق بين رضاء الله و ارادته) بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون في عدل الله القادر ، وقد عاد الماتريدي في وقت لاحق لهذه الفكرة (٦٨) . وفيما يتعلق بالمناقشات التي دارت حول (ارادة) الله من ناحية و (أوامر الله وتواهيته من ناحية أخرى) ، افترض الماتريدي أن المناوئين لا يقصدون السؤال عما اذا كانت (ارادة الله) تعنى الموافقة أو الرضى ؟ وأجاب عن ذلك قائلا ارادة الله (أو قراراته) نحظى برضاه كلها لكن (العمل) الذى يقوم به الإنسان وفقا لارادة الله قد يحظى برضى الله وقد ينال غضبه فان كان عمل طاعة رضى الله عنه ، وان كان عمل معصية قال — والعياذ بالله — غضب الله .

ونخلص من هذا الى أن الماتريدي يرى جانبي القضية (لا جانبا واحدا) : انه يرى عظمة الله وهيبته وقدرته من ناحية ويرى عدله من ناحية أخرى ، وتمسك بهما معا لكنه لم يستطع في الحقيقة أن يوفق بينهما . ان مسألة التوفيق بين قدرة الله وعدله مسألة شائكة ومعقدة ، كما بينتها دراسات أبو عذبة والباحثين المعاصرين له . فبينما الأشعري — فيما يقول أبو عذبة — (٦٩) يركز على ان (الارادة) و (الرضا) أو (الموافقة) عمليتان منفصلتان ، فان أبا حنيفة ومدرسته يرون انهما منحدان .

وفي الابانة عن أصول الديانة للأشعري وكتاب اللمع للأشعري أيضا ، يناقش الكاتب مقولة أن الله تعالى (يفعل ما لا يريد) (٧٠) لكنه يعود في كتابه مقالات الاسلاميين فيقرب أن الله لا يرضى ولا يوافق على الشر مع أنه قد يريده (٧١) .

ويركز الماتريدى على وجود ارادة خلق الله بها السماوات والأرض (٧٢) وفي الوقت نفسه غان له ارادة اخرى هي ارادة التفويض (أو مشيئة التفويض) التى بها فوض الأعمال لعباده وتركهم لأنفسهم ، وتبين نظرية الماتريدى أن الانسان لا يتمتع الا بالחסد الأدنى من المسئولية ، بينما المسئولية التى يوكلها القديرون (أهل القدر) للانسان مبالغ فيها جداً ، حتى انها تضع الانسان فى درجة مساوية لله سبحانه (استغفر الله) وهو أمر غير قابل للتفكير فيه .

هناك اذن ما يؤكد قول الماتريدى ان الأحناف يقفون موقفاً وسطاً بين القدرية والمجبرة (٧٣) ويؤكد الطحاوى أن الاسلام الحقيقى يقف موقفاً وسطاً بين (الجبر) و (القدر) مع أنه لم يشرح ذلك (٧٤) وفي الفقه الأكبر — ٢ يجرى استخدام الفعل جبر بمعنى أجبر أو Compel (٧٥) . وهناك أيضاً رأى لجماعة الرافضة الغامضة وقد أورد الأشعرى فى كتابه مقالات الاسلاميين أنهم يعارضون الجبر ويعارضون مبدأ (التفويض) أيضاً ... (٧٦) .

وفي الوقت نفسه لا بد أن نلاحظ أنه ليس من مثل على الاستخدام الاصطلاحي لكلمة (كسب) أو (اكتساب) فى شرح الفقه الأكبر . وبالنظر الى أنها وردت فى كلتا الوثيقتين العقديتين للأحناف ، فلا مجال للقول بأن الماتريدى لم يوافق عليها ، لكنه من الواضح انها — أى كلمة كسب أو اكتساب — لم تكن متمشية مع فكرته — أى فكرة الماتريدى — من استخدام القوى المتولدة .

وربما كان الباقلانى وغيره من المفكرين المسلمين اللاحقين ، هم الذين جعلوا عقيدة الكسب فى وضع وسطى (٧٧) .

وعلى المدى الطويل — على أية حال — كانت المشكلة هي أن المصطلحات غدت أكثر من الأفكار خاصة فى مجال التمييز أو الفصل بين فكرة وأخرى . وكان الاسهام الكبير الذى قام به الأحناف فى المجال الذى تغطيه دراستنا هذه هي مداومة فصلهم بين الفعل البشرى المسئول من ملحية ، والجبر أو الاجبار الالهى ، أو الالتزام الالهى الذى لا فكسالك منه . ففى هذا

المجال أصدر الأحناف كتاباً عقدياً انتشر في فتره باكراً بين أهل الاتبات ، وكانت النتيجة النهائية لجهودهم هي اعتراف الأشعرية بجهودهم في هذا الفصل وتبنيهم له ، خاصة بعد أن ساد الفكر الأشعري وانتشر . وثمة عنصر ضعف يبدو غير منفصل عن فكر الماتريدي وأتباعه ، فموقفهم دائماً موقف وسطي (يراعى الوسطية) ، فتأكيدهم على المسؤولية البشرية ومعارضتهم للجبر كل ذلك مرتبط عندهم بفكره عدالة الله سبحانه وأنه يفعل دوماً ما هو أصح ، لكن عند موازنهم بين الفكرين نجد نقصاً في التوهيج الديني (يقصد أن الأمور ما دامت خضعت للعقل ، قلت الحماسة والتوهيج . . الخ) أو هذا على الأقل هو الانطباع الذي يتغلغل في قارئ كتاب شرح الفقه الأكبر بعد كتاب الإبانة للأشعري ، وتبع هذا غياب الحماسة المطلوبة عند تناول فكرة عظمة الله سبحانه بعكس الحال عند الأشعري . . . (*) .

(*) أورد المؤلف بعد ذلك نصاً طويلاً من الآيات للأشعري ، ولأننا نقلنا في حواشينا كثيراً من نصوص هذا الكتاب المذكور ، لم نجد داعياً للتكرار بإيراد مرة أخرى هنا . (المترجم)

هوامش الفصل السادس

(عن دلالات الاختصاصات راجع قائمة المراجع بآخر الكتاب)

- (١) انظر • Muslim Creed, p. 91
- (٢) انظر أيضا • Cp. pp. XVI, 35 ff and esp. 249 f.,
- حيث نظر الى أن نظرة الاسلام للوحي على أنه فوق العقل أو أرقى من العقل، مسألة غير مقبولة ، وكتاب Mutaziliten الذي ألفه Steiner في وقت سابق- (١٨٦٥) لم يكن في دقة كتابات فون كريم • Von Kremer وكان ميالا لاحتقار الدين الاسلامي والمسلمين •
- (٣) Spitta, zur Geschichte Abū l'hasan Al'Ash'ari.
- Von Mehren Exposs de la Reforme de l'Islamisme.
- Klein, introduction to the translation of the Ibana, pp 25-38.
- (٤) راجع ترجمة Klein.
- (٥) انظر الفصل الرابع ، القسم الرابع ، وكذلك الفصل الخامس •
- (٦) المقالات ، ٢٤٩ ، والفصل الرابع •
- (٧) (tr. 100 ff.) pp. 60 ff.
- (٧ ١) بجانب المصادر في الحاشية ٣ ، راجع
- Mcdonald, Religious attitude, 88-91.
- Muslim Creed, 91.
- Ib, 88 f.
- (١٠) القرآن الكريم ، الاية (الترجمة ، من
- Ib, 61, tr. 109.
- (١٢) المقالات ، ٢٦٧ ، أبو الهذيل ، ٢٢٧ ، النظام — لازال هؤلاء الثلاثة على الخط الفاصل بين الشريعة وعلم الكلام •
- (١٣) 89, tr. 130.
- (١٤) 69, tr. 109.
- (١٥) المقالات ، ٢٩٠ •
- (١٦) الفصل الخامس ، القسم ٤ •
- (١٧) ٤٧ — ٤٤
- (١٨) المقالات ، ٢٩١ • نصوص العقائد في المقالات من ٢٩٠ — ٢٩٧ ، والاية ، من ٧ — ١٣ •
- (١٩) المقالات ، المقالة ١٠ ، الاية ، المقالة ٧ •
- (٢٠) نفسه ، المقالة ٢٩ وليس في الاية •

- (٢١) نفسه ، المقالة ٦ .
- (٢٢) نفسه ، ٥٥٢ .
- (٢٣) نفسه ، ٥٤٢ ، الابانة ٦٣ .
- (٢٤) الابانة ، ٦١ وما بعدها .
- (٢٥) نفسه ، ٦٥ .
- (٢٦) نفسه ، ٧٨ .
- (٢٧) نفسه ، ٦٤ .
- (٢٨) كتاب اللمع ، ترجمة هل Hell من ٥٧ .
- (٢٩) ترجمة Mingaua في Woodbrooke Studies المجلد ٢ .
- (٣٠) Spitta, Al As'ari, 64, 74.
- (٣١) المقالتان ٢٤ ٢٥ في كتاب المقالات .
وانظر أيضا :
- Prof. Thomson's review in the Moslem World, XXXII,
p. 259.
- (٣٢) الابانة ، ٧٧ .
- (٣٣) نفسه ، ٨٤ .
- (٣٤) نفسه ، ٨٧ .
- (٣٥) نفسه ، ٨٥ .
- (٣٦) المقالات ، ٢٩٦ ، والمقالة : ١٩ .
- (٣٧) انظر Zur Geschichte Al As'ari's (1766), p. VI.
- (٣٨) انظر : Ib., p. 7.
- (٣٩) انظر . Ib., p. 8.
- (٤٠) راجع الفصل الاول ، القسم ٢ .
- (٤١) البيان ، من ٣ .
- (٤٢) نفسه .
- (٤٣) P. 6. foot 11.
- (٤٤) انظر P. 6.
- (٤٤) الابانة ، ٧١ .
- (٤٥) انظر : Wensinck, Muslim Creed, 188-97.
- (٤٦) المقالة ٥ .
- (٤٧) المقالة ٢١ ، والمراجع الطحاوى ، ٩ .
- (٤٨) المقالة ٦ .
- (٤٩) المقالة ٢٢ .
- (٥٠) المقالة ٦ .

- (٥١) المقالة ٦
- (٥٢) البيان ، ص ٣
- (٥٣) المقالة ١٩
- (٥٤) المقالة ٢٢
- (٥٥) انظر : Muslim Creed, 215.
- القرآن الكريم ١٧١/٧
- (٥٦) المقالة ٦
- (٥٧) شرح الفقه الاكبر ، ١٢
- (٥٨) نفسه ، ١٠
- (٥٩) نفسه
- (٦٠) نفسه - الحاشية ١١
- (٦١) نفسه - ١١
- (٦٢) نفسه ، ١٢
- (٦٣) قرآن كريم
- (٦٤)
- (٦٥) الروضة ، ص ١٠
- (٦٦) شرح الفقه الاكبر ، ص ٤
- (٦٧) نفسه ، ص ٥
- (٦٨) نفسه ، ٢٤
- (٦٩) الروضة ، ١٧ - ١٩
- (٧٠) الابانة ، ٦٢ ، كتاب اللمع (ترجمة هل)
- (٧١) المقالات ، المقالة ١٤
- (٧٢) مشيئة خير لكننى لا أستطيع ترجمتها هكذا وأظنها مشيئة جبر ، نظرا لأن
(التفويض) و (الجبر) على طرفى نقيض
- (٧٣) ١١ ، حاشية ١٢
- (٧٤) البيان ، ص ١٢
- (٧٥) المقالة ٦
- (٧٦) هذا القول وارد فى البغدادى : الفرق ، ٣٢٨
- (٧٧) راجع الشهرستانى . كتاب نهاية الاقدام ، ٧٣

الفصل السابع

مسح الاتجاهات العامة في هذه الدراسة

بقى الآن أن نوجز الخطوط العامة للدراسة السابقة وأن تلفت النظر لبعض أهم نتائجها .

١ — في كل الأمتلة الأولى اربطت دراسة القدر بفكرة عدل الله سبحانه ، ولم تكن المسألة مجرد منبع أكاديمي للحقيقة بغية الوصول اليها ، لأن معظم الذين اعتقدوا هذا المعتقد (عقيدة القدر وارتباطها بفكرة العدل الإلهي) كانوا ذوي نظرة سلفية (بيوربانية) وكانوا متعصبين . ولم يكن هناك أى اهتمام حقيقى بالحرية السياسيه ، رغم أن عقيدة القدر كان يعتنقها في الحقيقة كثيرون ممن يعارضون الحكم الأموي ذا الطابع الاستبدادي . ومن خلال فكرة العدل ، أصبحت هذه العقيدة مرتبطة بالسياسة ، فلم يكن المهاجمون للأمويين يهاجمونهم من حيث سطوتهم وإخضاعهم الأفراد لمصلحة الدولة ، وإنما كانت النغمة السائدة هي أنهم لا يمارسون العدل (غير عادلين) وكان التفكير السائد يسير في مجرى أن العقاب الذى يفرضه الله على انسان ما أو جماعة ما ، وكذلك الذى يفرضه الانسان على الانسان لا يكون عادلا اذا لم يكن للانسان (استطاعة) يعمل بها أو تعينه على العمل ، وفي غياب الاستطاعة لا يكون مسئولا عن عمله . الا أن حركة الحسن البصري كانت استثناء ، وربما يرجع ذلك لكونها أكثر ارتباطا بالأخلاق والدين — فقد كان البصري واتباعه يرون أن الانسان لديه الاستطاعة لتحقيق العدل في هذه الحياة . وعلى أية حال ، ففى كل حالة كان هناك تطور منطقي وطبيعى للتركيز على جانب واحد من التعاليم القرآنية ، هو جانب عدل الله سبحانه . وربما دخلت افكار غريبة كانت بمثابة المثير الذى

طور فكره الذي لم يكن ببساطة مجرد (حرية الانسان) وانما صيغت على النحو التالي : ليس من العدل معاقبة انسان غير حر وغير مسئول .

٢ — وفي زمن لاحق أصبحت عقيدة القدر بين المعتزلة مرتبطة أكثر بالاستشرافات الانسانية humanistic outlook ، وتجلّى هذا في الاعتقاد في قدرة الانسان في الاعتماد على نفسه وفي قدرته على السيطرة على حياته وفي إمكانية أن يدخل الجنة بجهد وعمله وارتبط هذا بالاعتقاد في الكفاءة القامة للعقل البشري (عدم وجود قصور فيه) . وقد عارض القرآن الكريم الاتجاه الجبري الذي استسلم للأمور كما هي كائنات بالفعل ، وزاح أصحابه يترفعون عن بذل أي جهد لتحسين أوضاعهم أو تطويرها . وفي الوقت نفسه ، فقد كان التركيز الزائد على قدرات الانسان واستبطاعته تنفيذ أوامر الله وتغيير الظروف المحيطة ، يتعارض مع القرآن الكريم بشكل أو آخر خاصة في آياته التي تركز على أن الانسان معتمد على الله ومتوكل عليه وهو رهن مشيئته ، وعندما يصبح الانسان بذلك مصدراً للأفعال الشريرة وأساساً لها ، نكون قد بسطنا قضية « الشر » لكن كل محاولات المعتزلة لتوضيح أن (الشر) لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعزى الى الله سبحانه لم تسفر الا عن التأكيد على قصور الأفكار البشرية عن العدل ، وذلك لشرح عدل الله وأنه لا يفعل إلا الأصلاح .. ويمكن أن نتبع الابتعاد عن النزعة القدرية الانسانية المتطرفة (القدر خيره وشره من الإنسان) لدى المعتزلة المتأخرين في القرن الثالث الهجري خاصة الجبائي ، وبلغ التحول ذروته على يد الأشعري .

٣ — بين معارضي عقيدة القدر وجدت حركات متفقة مع النظرة القرآنية الحقّة كحماس القدرية في التأكيد على عدل الله . فعلى حد كبير — أن نقبل النظرات الجبرية التي انطلقت من الاتجاهات المحافظة ومن تراث استمرار منذ فترة ما قبل الاسلام ، ومن بعض الأحاديث النبوية (*) ، وحتى المسلمون الأتقياء بدا أنهم لا يرون تناقضاً بين الأفكار

.. and from the pre-islamic material which seems to have found its way into the traditions.

(*) النص

القرآنية (في هذا الصدد) والأفكار غير القرآنية (النابعة من مصادر أخرى) ، لكن من ناحية أخرى نجد أن الجهمية — على سبيل المثال — كانوا مهتمين في الأساس بالتركيز على وحدة الله وصفاته أو وحدته سبحانه مع قدراته أو كونه سبحانه واحداً — لا من حيث العدد God's Unity (رغم أن هذه الفكرة من ناحية أخرى ربما ارتبطت برغبة في اتحاد غامض مع الله سبحانه) ، وهم لم ينكروا عدل الله بأية حال كل ما في الأمر أنهم تناولوا فكرة عدله سبحانه دون تركيز وتجاوزوها إلى أفكار أخرى . ومرة أخرى نجد أنه في حالة الأشعرى فإن تجربته في التحول عن عقائد المعتزلة وكونه بأنه أحس أن (شيئاً حدث داخله) ، أو أن قوة خارجية هي التي أوحى له بذلك (ولم يكن هذا التحول من فعله) — هذه التجربة الذاتية أدت به إلى الاعتقاد بأن الله سبحانه هو الفاعل لحياة الناس ، وراح يركز على هذه الجوانب في الإسلام وهو الأمر الذي أنكره المعتزلة ، لقد آمن الأشعرى بقدره الله سبحانه وهيمنته على كل الأحداث ، وبحاجة الإنسان دائماً لله سبحانه في كل الأعمال والأحوال ، ومن هنا كان لا بد من الاعتماد عليه ، كما آمن بأن طرائق الله سبحانه وتعالى في كل ذلك مسألة لا يدركها العقل البشري (*) .

وفيما يتعلق بهذه المسألة الأخيرة كان هناك اعتراف بقصور العقل البشري وعدم قدرته على ادراك ما قد يفعله الله أو لا يفعله والأقرب للمعقول أن يتفكر الإنسان فيما خلقه الله بالفعل . وعلى هذا فإن اعتراضات الأشعرى على عقيدة القدر هي في الأساس اعتراضات دينية (المترجم : المقصود كما هو مفهوم بعقيدة القدر هنا وجهة نظر المعتزلة) وتوحيدية ، كرد فعل لعقائد المعتزلة .

٤ — إذن لقد كان مع كل طرف من الطرفين المختلفين جانب من الحق لكن كل طرف راح يبالغ في مقولته مبالغة وأثناء الحوارات قدم كل طرف ما يدعم وجهات نظر الطرف الآخر وقبل بعضاً مما هو صحيح من وجهة نظر الطرف الآخر .

وشئنا فشيئاً تبلورت عدة نقاط وأصبحت واضحة :

(أ) قبل حتى معارضو عقيدة القدر المعتزلية — الفصل بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية . وقد حاول الجهمية في بدايات القرن الثانى الهجرى أن ينكروا هذا الفصل لكن بمرور الوقت بدأ القبول بهذا المبدأ . وعلى هذا ، فرغم انتشار هذه الفكرة عن الاسلام في الغرب وهى الأفكار التى كان قوامها الأفكار الشائعة أو الشعبية **Popular** الا أن حقيقة الأمر أن كبار العلماء المسلمين لم يكونوا جبرية ، بل على العكس فقد حاولوا الموازنة بين مبدأى الجبر والاختيار ، رغم أنهم بدوا — من وجهة نظر الانسانيين(*) الغربيين — أكثر ميلا للجبر منهم للاختيار .

(ب) مصطلح (كسب) أو (اكتساب) أصبح بشكل عام يستخدم لوصف علاقة الانسان بأفعاله الاختيارية .

انها (كلمة كسب أو اكتساب) كلمة شائعة استخدمت بمعنى اصطلاحى خاص ، ويمكن أن نستخدم لها مقابلا إنجليزيا **acquire** أو **appropriate** أو **make One's Own** . ولم تكن هناك قضية عن كون الانسان مسئولا عن أعماله في الدنيا والآخرة الا أن التفسير الميثافيزيقى لم يكن على أية حال واضحا الا عند التعرض لاعتماد الانسان اعتمادا كاملا على الله . وربما كان ضرار هو أول من استخدم كلمة كسب بمعناها الاصطلاحى هذا ، ورغم أن الكلمة لم تشرح لناس شيئا الا أنها أخذت مكانها ، من حيث أنها ساعدت في الفصل بين العمل الاختيارى والعمل الجبرى (بين الجبر والاختيار) . ولم تكن هناك حلول ممكنة للمشكلة (القضية) طالما أن التفكير فيها يتم من خلال مصطلحات مجازية للتعبير عن قوى فيزيقية (للتعبير عن أعمال مادية) . وكانت طروحات الأشعرى من خلال تناوله للارادة الانسانية طروحات واعدة بشكل أوضح الا أن معاصريه لم يعيروها الا اهتماما قليلا .

(ج) الله والفعل البشرى ، والبشر والفعل البشرى — اختلاف المنطلقات في الحالين . فالله (خالق) والانسان (اكتسب) أو (كسب) ،

(*) **humanistic West** أو الغرب الانسانى والمقصود هنا الغرب الذى يرجع مسيرة الأحداث للجهد البشرى (الاختيار) — (المترجم) .

الا أن اطلاق المسميات — على أية حال — لم يهدنا الى تعريفات دقيقة بين لنا الفرق بين (الخلق) و (الاكتساب) . فجزى الاعتراف بمضمون المصطلحين بنسك تقريبى وببساطة ودون محاولة للتوفيق بينهما ، لكن الأشعرى على الأقل تحقق من أن الله سبحانه عندما خلق الفعل البشرى لم يكن هذا يعنى بالضرورة أنه فاعله ، على نحو ما نعزو ذلك للانسان بقولنا انه فعل كذا وكذا .

(د) الاستطاعة أو قدره الانسان على الفعل جرى تحليلها من خلال المناقشات ، لكن زمن الأشعرى لم يكن هناك نتائج واضحة حائزة على القبول العام رغم وجود شواهد على التقدم نحو الاعتراف بالفصل بين الاستطاعة العقلية أو النفسية من ناحية والاستطاعة المادية (الفيزيائية) من ناحية أخرى ، وكان هناك أيضا ميل نحو النظره انجزئية (الذرية) للنشاط البشرى وان كان هذا راجعا لاعتبارات عامة أكثر من كونه راجعا لتحليل معين .

هـ — بدا أن هناك سوء فهم غريب للأشعرى ، فقد ذكرت بعض المصادر أنه مؤسس عقيدة (الكسب) أو (الاكتساب) . وقيل ان موقفه بالنسبة لهذه القضية كان وسطا *Via Media* كموقفه في القضايا الأخرى لكن الحقيقة ان كتابات الأشعرى لا تفيد أنه مؤسس فكرة (الكسب) أو (الاكتساب) فقد استخدمت الكلمة قبله بقرن وهو نفسه لم يكن مكثراً من استخدامها ، أبداً مبالغة الوسيطية *Via medie* في هذه القضية (القائمة على التأكيد على أن الكسب هو معنى بين **القدر والجبر**) فهو من أقوال أتباع المدرسة الحنفية (المقصود أتباع أبي حنيفة في القضايا المثارة في الفقه الأكبر) .



تلك اذن المواقف الرئيسية التى تناولناها بالنقاش خلال هذا البحث لكن بقيت بعض الأمور فى حاجة الى بعض توضيح .

تمة فكرة واحدة أساسية تقريبا نركز عليها كل الكتابات التى كتبها علماء التوحيد والكلام الأوائل ، وتمثل هذه الفكرة الأساسية أو الجوهرية

الاساس العميق الذي تقوم عليه — ونتناسق معه — كل البنية الفوقية للهيكل الفكرى . انها فكرة عجز الانسان (أو عدم استطاعته) powerlessness في مواجهة الظروف . وفي مواجهة طبيعة حياته التى يوجد (شئ ما) يواجهها فالانسان ليس هو — وحده — الذى يقرر حياته ، وماذا عساه يفعل — أى الانسان — فى مواجهة هذا الآخر الذى يواجهه حياته أو يشاركه فى توجيهها على الأقل . وليس صدفة أن غيلان عندما راح يميز بين المعرفة (الأولية) أو (المجبرة) من ناحية والمعرفة (الثانوية) أو (المكتسبة) من ناحية أخرى أكد على أن المعرفة الأولية وهى تلك التى لا يستطيع الانسان تجنبها (لا يستطيع ألا يعرفها) هى معرفة (أو علم) أن للكون ولحياة البشر فيه موجداً ، فالكون (بما فيه من بشر وبما لهم من حياة) ليس منبثقا انبثاقا تلقائيا وانما له موجد (انه ناتج قوى خارجة) (١) . ولم يكن صدفة أيضاً أن هذه الفكرة نفسها — فكرة الوجود ، أو أن للكون موجداً ، Unigence هو المقدمة المنطقية لمعظم القضايا الجدلية حول وجود الله سبحانه (مسألة أن لكل موجود موجداً) ، وهم يثبتون من خلال قضاياهم المنطقية هذه أن ليس هناك لهذا الوجود الا موجد واحد ، وموجد واحد فقط . هذا المعنى أو هذا الاحساس يكون الانسان فيه مجبراً (محكوماً) ، ومن ثم هذا الشعور بأنه لا حول له ولا قوة Passive فى أيدي قوى أخرى ، — كان عميقاً وحاضراً فى وعى شعوب الشرق الأوسط بل ومتغلغلاً فى لا شعورهم عندما دخلوا فى الاسلام (أى أن هذا الشعور بوجود اله حاكم متحكم موجه كان موجوداً فى الشرق الأوسط قبل ظهور الاسلام) والانسان فى هذا العصر الصناعى التكنولوجى عرضة للشعور نفسه ، وعرضة للاحساس بأنه مجرد ترس فى ماكينة هائلة ، وأنه لا حول له ولا قوة (لا استطاعة لديه) ، لكن قد يستغرق الأمر أجيالا ، وربما آلاف السنين قبل أن يسود الشعور بأن القدر النهائى determinedness قد بدأ يتغلغل فى أعماق وجودهم كما حدث أثناء الصحوة الكبرى التى انطلقت فى بلاد العرب وما جاورها منذ أيام محمد ﷺ . (*)

(*) المعنى من خلال جملة معقدة.

Before the feeling of determinedness permeated his inmost being as it had that of Muhammad's Arabs and their neighbours.

وقد وجد هذا الشعور العميق ، في فترة ما قبل الاسلام تعبيراً عن نفسه من خلال فكرة أن كل شيء يحكمه الدهر وهى كلمة تضم مزيجاً وظلالاً من مفهوم الزمن ومفهوم القدر ، فقد كان الاتجاه العام فيما يمكن أن نقول متمثلاً في نوع من الجبر المعدل (الجبرية المعدلة أو القدرية المعدلة ، والقدرية هنا بطبيعة الحال ليست بالمفهوم المعتزلى) لكن هذا الاتجاه لم يكن جبرية خالصة ، ففى ظروف الحياة اليومية المعتادة ند يفعل المرء ما يراه طيباً بالنسبة له ، لكن ما يفعله لن يؤثر فى النتيجة النهائية ، فساعة الموت وسعادته أو شقاؤه ، كل ذلك قد سجل (كتب) بالفعل ، ومهما كافح الانسان فلا يمكنه الافلات من قدره .

ولم تكن هذه الفلسفة الجبرية الغامضة المضطربة التعريف هى السائدة فى الشعور العام ، وانما كانت صيغة عقلية (منطقية) يجد فيها هذا الشعور تعبيراً فى أوقات بعينها (فى ظروف خاصة) ، ففى الاتجاه الجبرى المرتبط بأفكار أخرى كفكرة الدهر — وفى ظل الفكرين : الجبر والدهر — لا مجال للحديث عن ازدهار بشرى ، أو سوء حظ ، وبالنسبة للمحظوظين الذين تمتاز أعمالهم ببعض المزايا ، قد يعزى جانب من هذا لعملهم ، لكن بالنسبة للغالبية العظمى فالتفسير الوحيد لأوضاعهم هو مشيئة الدهر . ومن هنا يعتبر انجاز محمد ﷺ هو أنه أعاد الثقة فى القوة العليا التى تتحكم فى العالم . ولم يثر القرآن الكريم قضية وأقر الفكر للسائد لكنه أضاف إضافة مهمة وثورية ، فالحقوة المتحكم فى العالم ليست الدهر وهو احساس غامض بالزمن ، وانما هى قوة الله سبحانه . والله فى الفكر الاسلامى واضح (النص : austre) يقسو على أعدائه ومن يعصونه ، وهو عادل ويفعل الأصح . وبارساله رسلا وأنبياء ، ومحمد ﷺ خاتمهم — يكون قد أتاح للانسان فرصة الحصول على البركة الأبدية ، والله سبحانه يساعد عبده بلطفه وهدايته وهو رءوف رحيم . وعلى هذا ، فان كان الانسان مستعداً ليهب نفسه لله فيمكنه أن يتوقع بثقة أن تنتهى حياته بنتيجة (مرضية) .

ونتائج تأثير الاتجاهات القرآنية فى الحياة على الاتجاه الجبرى قضية معقدة ، فالاتجاهات القرآنية لم تبطل — ببساطة — الاتجاهات

الجبرية السائدة ، لكن الاسلام نجح الى حد كبير في تغيير معنى الوكل القديم (الذي كان سائدا قبل الاسلام) ، ومن الناحية الظاهرية فقد كان التحول كاملا حقا ، وراح الجميع يرددون اسم الله ، لكن الجبرية (بمعناها القديم) كانت عميقة في النفوس (وربما يمكننا أن نضيف أن هذه الجبرية القديمة كانت — ربما — تبريرا عقليا جيدا جدا ، لحالة الكسل التي كان عليها العرب بسبب سوء الأحوال المناخية) لدرجة يصعب معها استئصالها نهائيا ، فقد قاومت هذه الجبرية القديمة وتسربت في ثنايا الأقوال والأفعال على نحو خفي ، ثم استطاعت في وقت لاحق أن تتجلى في صورة زهور مهجنة (وامت نفسها من خلال أفكار أخرى) ومن خلال بعض الأحاديث النبوية (الموضوعة) . لقد كان غريبا كيف أن عددا قليلا فقط من المسلمين هو الذي اكتشف أن هناك تناقضا بين التوجيهات الجبرية في كثير من الأحاديث النبوية ، والتوجيهات غير الجبرية في القرآن الكريم . (من المعروف أن النص القرآني يلغى كل نص آخر أن تعارض معه — المترجم) . ولمدة طويلة ظلت الجبرية بمعناها الذي كان سائدا قبل الاسلام هي السائدة على العناصر الإسلامية ، حتى أن غالب القادة المسلمين ظلوا يدافعون عن الجبرية ، وبعمر الوقت بدا أن وجهات نظر المسلمين أصبحت أكثر ميلا للجبرية بل وبولغ في هذا الاتجاه أكثر مما تقتضيه الضرورة ، وظلت آثار الجبرية في ممارسات المسلمين لدرجة أن بعضهم كان يرفض تناول الدواء .

وعند هذه النقطة ، يبدو مناسبا أن نتساءل عما إذا كانت فكرة الإجماع قد أسهمت في استمرار أفكار الجبر ، بل واستمرار الممارسات العملية التي يحكمها الفكر الجبري رغم أنه في بعض الأحيان ظهرت أفكار مختلفة ومغايرة اعتبرت أيضا من الأفكار التي تحظى بموافقة المسلمين (الإجماع) (٢) والآن ، فإن هذه (الأفكار آفة الذكر) والتي قد تصبح ضمن معتقدات المسلمين ، قد تنطلق انطلاق المياه الجارفة عند فتح أبواب الفيضانات لتنتقل الى العالم الاسلامي الشبيه بمحيط شاسع مضطرب بكل ما فيه من تيارات جبرية تحتية (اتجاهات جبرية كامنة ، أو خفية ضد الاتجاه الظاهر أو الرسمي) وحيث يجد المسلمون المتعلمين عقليا جيدا قليل ، بينما انعمت المسلمين الذين ما زالوا يتعلقون

بخرافات الجاهلية (الأفكار الجبرية القديمة) مازالوا هم الأكثر عددا .
 ليس اقرار (الاجماع) هو عامل من عوامل الانحراف بالدين الحق
 وابعاده عن مساره الصحيح ؟ اليس من الممكن أن يدب الفساد من خلال
 قبول ما يسمى بالأحاديث الصحيحة والارتقاء بها الى درجة الحقائق
 الروحية (هكذا في الأصل !!) (٣) .

وبطبيعة الحال ، فإن هذا التفكير (النخمين) يعتبر غير مجد اذا لم
 يساعدنا على فهم الحقيقة التاريخية بشكل أوضح . فالتقنينان - فهم
 الحقيقة التاريخية وفهم العوامل المسيرة لها - متشابھتان ومرتبطان ،
 فهذه الأحاديث النبوية الصحيحة تحظى بقبول واسع في العالم الاسلامي
 وهي تؤكد الاجماع . وعلى اية حال ، حقيقة الأمر أن هذه الأمور ليست
 مجرد عوارض أو علامات ، ففكره الاجماع ليست هي المسئولة عما
 حدث ، وهذا أمر مؤكد . فصياغتها ونكوينها عملت على خلق حقائق
 بوجوده بالفعل كشيوع فكرة أن الإنسان لا حول له ولا قوة في مواجهة
 الأحداث (فكرة عدم الاستطاعة Powerlessness) وسيطرتها على
 العقل الاسلامي ، أن أفكاراً عميقة متغلغلة في هذه الشخصية في حال
 ظهورها فإن هذا الظهور قد يكون ناتجا عما سمي باللاشعور العرقي
 racial unconscious أكثر من احتمال انبثاقه عن اللاشعور الفردي ،
 مما يعنى أنه سيكون لها طاقة قصور ذاتي هائلة Tremedous Power
 of inertia إن هذه الأفكار لا يمكن اقتلاعها ، فهي أفكار ذات قدرة على
 المقاومة والبقاء ، لأنها أفكار تحمل في طياتها أكثر من عنصر
 مبنين: عناصر الحقيقة ، وكل ما يمكن عمله ازاءها هو
 التسمي بها أو تحويل مسارها ، وعلى المدى البعيد : . فإن التقدم القيني
 هو تقدم لكل المجتمع ، ولا اعتبار للأفراد إلا بهتدأ تأثيرهم على
 المجتمع . . . وستدرس هذه الأفكار في نطاق دراسة للاسلام . . . فسنرى
 استطاع محمد (ﷺ) حقا أن يتجزأ تحولا ملحوظا في هذا الشعور العام
 بأن الإنسان لثقل في يده الأقدار : . فاولئك الذين كانوا يعتقدون أنهم ربيبة
 في مهب الريح وأن الدهر يفتل بهم ما يشاء أصبخوا بعد الاسلام
 يعتقدون أنهم عبدة الله الذي هو رقيب رحيم ، وقد ساق التوسع العربي
 (حركة الفتوح العربية) بلا شك في القضاء على السلبية أو الجوانب
 السلبية في فكرة الجبرية التي كانت سائدة قبل الاسلام ، لكن ظاهرياً

هناك عوامل مختلفة مرتبطة بهذه الفكرة كان لا بد من مرور الوقت حتى تنتهي بدريجيا ، ولقد بقى محمد (ﷺ) نفسه الى حد كبير تحت سيطرة المفاهيم القديمة ، فما البال بأولئك الذين لم يتعرضوا لتجربة الوحي والتلقى عن الله ، لا شك أن تأثرهم بهذه الأفكار السابقة على الاسلام كان أكبر . لقد كانت فكرة عدالة الله سبحانه وأضحة بلا شك في القرآن الكريم لكنها لم تلمس بشكل كاف منابع المشاعر الجبرية بمفاهيمها القديمة وقد كانت مشاعر عميقة وبدائية Primordial وتبعد أن جعل الاشعري وآخرون أنفسهم دعاء لفكرة عدالة الله ، كان من المتوقع إن تتغير الأمور ، لكن فكرة حكمة الله Wisdom of God عاقت تفسير الأمور بالعلل الظاهرة ، فقد كان شاهد الاسلام — ولا يزال — هو عظمة الله وجلاله وهيئته وهو الأمر الذي تحتاجه حضارة الغرب احنياجا شديدا رغم تركيزها على أن يصنع الانسان نفسه بنفسه .

★ ★ ★

هذه الدراسة — من خلال موضوعها واستطرادا من هذا الموضوع — عرضت لروح الاسلام ، وعلى أية حال فثمة بعض الغموض يحول دون فهم هذه العبارة (روح الاسلام أو جوهره) .

وقد يزعم زاعم أن الاسلام هو بالضرورة الظاهره التاريخيه الشاملة — أى كل ما قاله المسلمون وكل ما فكروا فيه وكل ما فعلوه حتى الوقت الحاضر وبهذا المعنى ، فإن الاسلام وفقا لهذه الوجهة من النظر يتشكل من خلال الظواهر الموجودة فعلا في الحياة والفكر وكما يعبر عنها سياسيو العالم الاسلامي وعلماء الدين فيه ، الا أن مثل هذا الاسلام يعد سطحيا في جوانب معينة فيه ويفشل في التفرقة بين الشكل والروح أو بين ما هو خارجي شكلي وما هو كامن بالفعل وراء الظواهر ، لذلك فمن الأجدي أن نعتبر روح الاسلام هي رسالة محمد (ﷺ) وما تبعها وانطلق منها من طاقة روحية .

اننا نجد كثيرا من مظاهر (الجبرية) بين المسلمين لكن في الاسلام الحقيقي كما يتجلى في القرآن الكريم هناك مواجهة نشيطة للأفكار

(الجبرية) ، رغم فكره الاعتماد على الله وطلب العون منه ليساعدنا على العمل ، والاستعانة به من الشر ، فالجبرية أو تفريغ الانسان من قدرته على تحديد مصيره أو الاعتقاد بأن حياة الانسان مقدرة سلفاً له ، وهو مسير لا حول له ولا قوة ، كل هذا ليس جزءاً من رسالة محمد ﷺ ولا دعوته ، لكن شيئاً ما قد بقى داخل المؤسسة الثقافية والحضارة التي قام عليها الاسلام . ولأن هذه الجبرية قد تسلفت الى الدين الجديد وشيئاً فشيئاً وبحكم اقترابها منه أصبحت وكأنها جزء مقنن منه .

وعلى أية حال ، فيجب ألا نخلط عند المقارنة بين حضارة العالم الاسلامي من ناحية والحضارة الانسانية الاوربية من ناحية أخرى (وهي حضارة مسيحية في جانب منها فقط) فنظن خطأ أننا نقارن بين المسيحية والاسلام .

هوامش الفصل السابع

(١) مقالات الاسلاميين ، ص ١٣٦ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٥٧ .

Goldziher, Vorlesungen 2, 53.

(٣) يضع البعض السمة في مكان أهم من القرآن الكريم (مقالات الاسلاميين ، ٦٠٨ ،

١٢٠١) .

قائمة المراجع

أولا : المراجع العربية :

- الأشعري ، كتاب الإبانة عن أصول الديانة ، حيدر آباد ، ١٣٢١ (مع الأعمال المنسوبة للماتريدي ، . الخ) .

— ترجم كتاب الإبانة الدكتور كلين Walter C. Klein

— كتاب اللمع (جزء ترجمه للألمانية New haven ١٩٨٠ في : J. Hell

Von Mohammed his Ghazali, q. V).

— كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين نشره رنر H. Ritter
اسطنبول، ١٩٢٩ (في مجلدتين والترقيم مستمر . وتم نشر الكشف
سنة ١٩٣٣) .

- البغدادي ، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ، نشره
محمد بدر ، القاهرة ، ١٣٢٨ ، وقد ترجم القسم الثاني من هذا
الكتاب بعنوان Moslem Schisms & Sects ، الدكتور أبراهام
هالكن Abraham S. Halkin في تل أبيب سنة ١٩٣٥ .

— مختصر كتاب الفرق بين الفرق ، وقام بالتلخيص عبد الرزاق
الريسمي ، نشره فبليب حتى القاهرة ، ١٩٢٤ .

— كتاب أصول الدين ، اسطنبول ، ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٨ م .

- البخاري ، الجامع الصحيح ، نشره Juynholl Krehl لبدن ،
١٨٦٢ — ١٩٠٨ .

- ابن حجر العسقلاني ، تهذيب التهذيب ، حيدر آباد ، ١٣٢٥ —
١٣٢٧ .

- أبو حنيفة (منسوب اليه) الفقه الأكبر — نص مدرج ضمن شرح
الفقه الأكبر المنسوب للماتريدي .

— **الفقه الأكبر** — نصان مع شرح وتعليق نشر في حيدر آباد ،
١٣٢١ هـ . .

— **كتاب الوصية** ، طبع مع شرح .

— **نرجم هذه الأعمال الثلاثة بنسنك 'Wensinek' في كتابه :**
Muslim Creed.

● **ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ، ١٣١٧**
— ١٣٢٧ (في خمسة مجلدات) .

● **الخياط ، كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، نشره**
H. S. Nyberg القاهرة ، ٣٩٤ هـ / ١٩٢٥ م
(Le livre de triomphe . .)

● **ابن خلكان ، كتاب وفيات الأعيان** نشر De Sline باريس ، ١٨٤٢

● **الخراز ، كتاب الصدق ، نشره وترجأ A. J. Arberry اكسفورد ،**
١٩٣٧ (The book of Truthfulness) .

● **خشيش ، انظر الملطى (بفتح الميم واللام) .**

● **الملطى ، كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، نشره**
Steven Dederling ليبزج ، ١٩٣٦ .

● **الماتريدى (منسوب إليه) شرح الفقه الأكبر ، حيدر آباد ، ١٣٢١ هـ .**

● **ابن المرتضى ، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل ، نشره**
وترجمه T. W. Arnold ، ليبزج ، ١٩٠٢ .
(entitled : Al-Mu'tazilah).

● **مسلم ، الجامع الصحيح ، اسطنبول ، ١٣٢٩ — ١٣٣٤ .**

● **ابن قتبية ، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة نشر**
محمد زاهد الكوثري . القاهرة ، ١٣٤٩ .

- كتاب المعارف ، نشره Wustenfeld .
- ابن تطلوبغا ، تاج التراجم من طبقات الحنفية ، نشره Flugel
لبيزج ، ١٨٦٢ .
- الشهرستاني ، الملل والنحل ، نشره William Cureton لندن ،
١٨٤٦ .
- نهاية الاقدام في علم الكلام ، نشره وترجمه Alfred Guillume
لندن ، ١٩٣٤ .
- الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، نشره de Goege ليدن ،
١٨٧٩ — ١٩٤١ .
- الطحاوي ، بيان السنة والجماعة حلب ، ١٣٤٤ .
- ابن تيمية ، العقيدة الحموية .
- تيموثي الأول ، بطريرك الكنيسة السورية الشرقية ،
Apology, ed. and tr. by A. Mingana in Woodbrooke Studies,
Vol. II.
- أبو عذبة ، كتاب الروضة البهية فيما بين الأشعرية والمنازعية
حيدر آباد ، ١٣٢٢ .
- ابن أبي الوفا ، عبد القادر ، كتاب الجواهر في طبقات الحنفية ،
حيدر آباد ، ١٣٣٢ .

ثانيا : مراجع أوروبية :

- Becker, C. H. : *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, in *Zeitschrift für Assyriologie*, XXVI (1911), 175-195 : also in his *Islamstudien*, I, 432-49.
- Galland, Henri : *Essai sur les Mo'tazelites (les Rationalistes de l'Islem)*, Paris (1906). (Out of date.)
- Goldziher, Ignaz : *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889-90.
- *Vorlesungen über den Islam*, second edition, revised by Dr. Franz Babinger, Heidelberg, 1925.
- *Die Zühiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884.
- Guidi, Michelangelo : *La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Rome 1927.
- Hell, Joseph : *Von Mohammed bis Ghazeli*, Jena, 1915 (first edn. — there is also a second revised edn.). Contents : translations from the *Qur'an*, the whole of *fiqh Akbar* (II) and the creed of al-Tahawi, and portions of K. al-Luma' by al-Ash'ari, *A srar* by Abu Leith al-Samarqandi, and *Bidaayat al-Hidaya* of al-Ghazali, with introduction and notes.
- Horten, Max : *Die philosophischen System der spekulativen Theologen im Islem*, Bonn, 1912.
- Macdonald, Duncan B. : *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, -903.
- Al-Maturidi, article in EI, III, 414 f.

- Von Mehren, A. F. : *Exposé de la Réforme de l'Islamisme commencée . . par .. el-Ash'ari .* , Leyden, 1879 ; in *Travaux de la IIIe Session du Congrès International des Orientalistes, St. Petersbourg, 1876*, Vol. 2, pp. 167-332. (Translation and summary of Ibn Asakir, with some of text.)
- Nallino, Carlo A. : *Sull' Origine del Nome dei Mu'taziliti*, in *Rivista degli Studi Orientali*, VII (1916-8), pp. 429-54.
- *Rapporti fra la Dogmatica Mu'tazilita e quella degli Ibaditi dell' Africa settentrionale* ; ib. pp. 455-60.
- *Sul Nome di Qaderiti* ; ib. pp. 461-6.
- Nöldeke, Theodor : *Arabs (Ancient)*, article in *Encyclopedia of Religion and Ethics* (1908), I, 659-73.
- Nyberg, H. S. : *Al-Mu'tazila and Al-Nazzam*, articles in EI (important).
- *Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus*, in *Olz*, XXXII (1929), pp. 425-41 ; review of work by Prof. Guidi above.
- Patton, Walter M : *Ahmed b. Hanbal and the Mihna*, Leyden, 1897.
- Pines, Salomon : *Beiträge zur islamischen. Atomenlehre*, Berlin, 1936.
- Pretzl, O. : *Die frühislamische Atomenlehre*, *Islam*, XIX (1931), 117-30.
- Ritter, Hellmut : *Muhammedanische Häresiographen (Philologia III)*, in *Islam* XVIII (1930), 34 ff.
- *Hasan al-Basri (Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit I)*, in *Islam*, XXI (1933), 1-83.
- Schacht, Joseph : *Zur Geschichte des islamischen Dogmas*, in *Islam*, XXI (1933), 286-91 ; review of Wensinck, *The Muslim Creed*, with a discussion of the creed of el-Tahāwī.
- Schrameier, W. L. : *Über den Fatalismus der vorislamischen Araber, I, Einleitung. (Leipziger Promotiosschrift)*. Bonn, 1881.

- Schreiner, Martin : *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*, Leipzig, 1899. (« Separatdruck » from ZDMG, 52 and 53, with different paging.)
- *Zur Geschichte des As'aritentums*, in *Actes du VIIIe Congrès International des Orientalistes* (1889), Part II, sect. I, pp. 77-117 ; Leyden, 1893.
- Smith, Margeret : *An Early Mystic of Baghdad*, London, 1935. the life and teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi.
- Spitta, Wilhelm : *Zur Gschichte Abu'l-Hasan al-As'ari's*, Leipzig, 1876. (Good.)
- Steiner, Heinrich : *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam : ein Beitrag zur allgemeinen Culturgeschichte*, Leipzig, 1865. (Out of date.)
- Storhmann, R. : *Islamische Konfessionskunde und des Sektenbuch des As'ari*, in *Islam*, XIX (1931), 193-242.
- Subban, Abdus : *Al-Jahm bin Safwan and his Philosophy*, in *Islamic Culture*, XI (1973), 221-227.
- William : *Al-Ash'ari and his al-Ibanah*, in *The Moslem World*, XXXII (1942), 242-260 ; review of Dr. Klein's translation and a discussion.
- Wett, W. M. : *The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition*, in *the Journal of the Royal Asiatic Society* (1943).
- Wellhausen, Julius : *Die religios-politischen Oppositionsparteien im alter Islam*, Berlin, 1901.
- Wensinck, A. J. : *The Muslim Creed*. Cambridge, 1932.
- *Al-Murdji'a*, article in EI.

جابريل باير
تاريخ ملكية الاراضى فى مصر
الحديثة

اطوس دى كرسدى وكينيث هيوج
اعلام الفلسفة السياسية
المعاصرة

دوايت سوين
كتابة السيناريو للسينما
رافيلسكى ف. س.
الزمن وقياسه (من جزء من
البلبون جزء من الثانية وحتى
مليارات السنين)

مهندس ابراهيم القرضاوى
اجهزة تكييف الهواء

بيتر رداى
الخدمة الاجتماعية والانضباط
الاجتماعى

جوريف دامموس
سبعة مؤرخين فى العصور
الوسطى

س. م. نورا
التجربة اليونانية

د. عاصم محمد رزق
مراكز الصناعة فى مصر
الاسلامية

وبالد. سمسون وبورمان د.
أندرسون
العلم والطلاب والمدارس

د. انور عبد الملك
الشارع المصرى والفكر

ولت وتيمان روستو
حوار حول التنمية الاقتصادية

مرد. س. هيس
تبسيط الكيمياء

جون لويس بوركهارت
العادات والتقاليد المصرية
من الامثال الشعبية فى عهد
محمد على

الان كاسييار
التذوق السينمائى

سامى عبد المعطى
التخطيط السياحى فى مصر
بين النظرية والتطبيق

د. هويل وشاندرا ويكراما سينج
البذور الكونية

حسين حلمى المهندس
دراما الشاشه (بين النظرية
والتطبيق) السينمساو التلفزيون
٢ هـ

روى روبرتسون
الهيروين والايدز واثرها فى
المجتمع

دور كاس ماكلينول
صور افريقية . نظرة على
حيوانات افريقيا

هاسم البحاس
نجيب محفوظ على الشاشه
د. محمود سرى طه

الكومبيوتر فى مجالات الحياة

بيتر لورى
المخدرات حقائق نفسية

بوريس فيدوروفيتش سيرجيف
وطائف الاعضاء فى الالف
الياء

ويليام بير
الهندسة الوراثية للجميع

ديفيد الدرتون
قريبة أسماك الزينة

احمد محمد الشواشى
كتب عجوت الفكر الانسانى

جون ر. نور وميلتون حولدبيرج
الفلسفة وقضايا العصر ٣ هـ

ارولد توينسى
الفكر التاريخى عند الاغريق

د. صالح رصا
ملاحق وقضايا فى الفن
التشكيلى المعاصر

م. ه. كنج واحرون
التغذية فى البلدان النامية

جورج جاموف
بداية بلا نهاية

د. السيد طه السيد أبو سديده
الحرف والصناعات فى مصر
الاسلامية منذ الفتح العربى
حتى نهاية العصر العاطمى

حاليلىو حاليلىه
حوار حول النظامين الرئيسيين
للكون ٣ هـ

اريك موريس والان هـ
الارهاب

سيرل الدريد
اخفائون

ارثر كيستلر
القبيلة الثالثة عشرة ويهود
النهم

ب. كوملان
الاساطير الاعريقية والرومانية

د. توماس ا. هاريس
التوافق النفسى - تحليل
المعاملات الانسانية

لحة الترجمة ،
المجلس الاعلى للثقافة
الدليل البيليوجرافى
روائع الآداب العالمية ١ هـ

روى ارمر
لغة الصورة فى السينما المعاصرة

ناحى متشيو
الثورة الاصلاحية فى اليابان

بول هاريسون
العالم الثالث عدا
ميكانيل المى وحيمس لفلوك
الانقراض الكبير

ادامر فيليب
دليل تنظيم المتاحف

فيكتور مورجان
تاريخ النقود

محمد كمال اسماعيل
التحليل والتوزيع الاوركسترا

انو القاسم الفردوسى
الشاهنامه ٢ هـ

بيرتون سورتر
الحياة الكريمة ٢ هـ

حاك كراس حويور
كتابة التاريخ فى مصر القرن
التاسع عشر

محمد مژاد كوبريلى
قيام الدولة العثمانية
توسى نار
التمثيل للسينما والتلفزيون

قاهور شين يى.ج وآخرون
مختارات من الآداب الاسيوية

ناصر حسرو علوى
سفرنامه

بادين حورديمد وحريس اوجو.
واخرون
سقوط المطر وقصص اخرى

احمد محمد الشواشى
كتب عبرت الفكر الانسانى
٧ هـ

هان لويس نورى واحرون
فى النقد السينمائى الفرنسى

العثمانيون فى اوربا
بول كولز

كريستيان ساليه السناريو فى السينما الفرنسية	د بيارد دودج الأزهر فى الف عام	وريس بير براند صناع الخلود
مول وارن خفايا نظام النجم الأمريكى	ستيفن راسيمان الحملات الصليبية	ريچمونت هنر جماليات فن الاخراج
جورج ستاينر بن تولستوى ودوستويفسكى ٢ هـ	هـ ج وار معالم تاريخ الانسانية ٤ هـ	جوناثان ريلى سميث الحملة الصليبية الاولى وفكرة الحروب الصليبية
يانك لافريز رومانتيكية والواقعية	جورستان حروبيباوم حضارة الاسلام	الفريد ج ٠ بتلر الكنائس القبطية القديمة فى مصر ٢ هـ
محمّد سامى عطا الله الفيلم التسجيلى	د ٠ عبد الرحمن عبد الله الشيوخ رحلة بيروتن الى مصر والحجاز ٣ هـ	ريتشارد شامحت رواد الفلسفة الحديثة
جوريف بتس رحلة جوزيف بتس	حلال عبد الفتاح الكون ذلك المجهول	ترانيم روادشت من كتاب الاقستا المقدس
ستانلى جيه سولومون أنواع التمسك الأمريكى	ارنولد جزل وآخرون الطفل من الخامسة الى العاشرة ٢ هـ	الحاج يونس المصرى رحلات هارتيم
مارى ب ٠ ناش الحمر والبياض والسود	بادى اوبيمود المريشيا - الطريق الآخر	هربرت ثيلر الاتصال والهيمنة الثقافية
جوزيف م ٠ يوحز فن الفرجة على الافلام	د ٠ محمد ربيهم فن الزواج	برتراند راسل السلطة والفرد
كريستيان ديريش بوبلكر المرأة الفرعونية	برنسلو مالبورفسكى السحر والعلم والدين	بيتر بيكولر السينما الخيالية
جوزيف يندمام موجز تاريخ العلم والحضارة فى الصين	آدم متر الحضارة الاسلامية	ادوارد ميرى عن النقد السينمائى الأمريكى
ليومارد دالنى نظرية التصوير	فانس بكارد انهم يصنعون البشر	بفتالى لويى مصر الرومانية
ت ٠ ج ٠ هـ ٠ جيمز كنوز الفراعنة	د ٠ عبد الرحمن عيد الله الشيخ يوميات رحلة فاسكو داجاما	ستيفن اورمست التاريخ من شتى جوانبه ٣ هـ
رودولف فون هابسبرج رحلة الأمير ريدولف الى الشرق ٣ هـ	ايغرى شاتومان كوننا المتعدد	موسى تراج واحسون السينما العربية من الخليج الى المحيط
مالكوم براندبرى الرواية اليوم	سوندارى الفلسفة الجوهرية	فانس بكارد انهم يصنعون البشر ٢ هـ
وليم هارسدن رحلة هاوكو يولو ٣ هـ	مارتن فان كرييك هروب المستقل	حاصر محمد الحرار ماسقريخت
هنرى بيردين تاريخ اوربا فى العصور الوسطى	فرانسيس ج ٠ برجين الإعلام التطبيقي	اسرار كريم الله من هم التتار
ديفيد شيدر نظرية الادب المعاصر وقراءة الشعر	عبد مياشر الحرية المصرية من محمد على للمستعبدات	ج س مرسر الكاتب الحديث وعالمه ٣ هـ
اسحق عطيموف العلم وفاق المستقبل	ج ٠ كارميل تبسيط المفاهيم الهندسية	سوريال عبد الملك حديث النهر
روبالد داميد لاسج الحكمة والجنون والحماسة	توماس ليهبارت من المايه والسانترميم	من روائع الاداب الهندية
كارل بوير بحثا عن عالم الفضل	ادوارد دويونو التفكير المتجدد	لوريتو نود مدخل الى علم اللغة
مورمان كلارك الاقتصاد السياسى للعلم والتكنولوجيا	ويليام هـ ماثيوز ما هى الجيولوجيا	اسحق عطيموف الشموس المتفجرة اسرار السوبر فوفا
		مارهرين رود ما بعد الحداثة

المسيد نصر الدين السند اطلسات على الزمن الآتى	ويشرد هولر كانت ملكة على مصر	روبرت سكولز وآخرون أفاق أدب الخيال العلمى
ممدوح عطية البرنامج النووى الاسرائيلى والامن القومى العربى)	حييمس هنرى پرستد تاريخ مصر	ب. س ديعير المفهوم الحديث للمكان والزمان
د. ليوبوسكاليا الحب	بول دامير الدقائق الثلاث الاخيرة	س. هوارد اشهر الرصاصات الى غرب افريقيه
ايغور ايفانس مجمل تاريخ الادب الاسجلىزى	جوزيف وهارى فيلمان دينامية الفيلم	و. بارتولد تاريخ الترك فى آسيا الوسطى
هيربرت ريد التربية عن طريق الفن	ج. كورتو الحضارة الفينيقيه	فلاديمير تيمانيس تاريخ اوريا الشرقية
وليام بينز معجم التكنولوجيا الحيوية	ارست كاسيرو فى المعرفة التاريخية	جابريل جاجارسيا ماركيز الجزال فى المقامه
المين توملر تحول السلطه ٢ ج	كت ا. كنش ومسيس الثانى	هنرى پرچسون الضبطه
يوسف شراره مشكلات القرن الحادى والعشرين والعلاقات الدوليه	حان بول سارتر وآخرون مختارات من المشرح العالمى	د. مصطفى محمود سليمان الزلزال
رولاند جاكسون الكيمياء فى خدمه الانسان	روزالد ، وحاك ياتسن الطفل المصرى القديم	م. و. ثريج هيمير المهندس
ب. ج. جيمر الحياه ايام الفراغه	نيكولاس ماير شرلوك هولز ميحيل دى ليس الفنران	ا. ر. حرسى الحيثيون
جرج كاشمان ماذا نقشب الحروب ٢ ج	جوسيبى دى لونا موسوليني	ستيلو موسكاتى الحضارات الساميه
حسام الدين زكريا افطون بروكتر	الوير جرايت موتسارت	د. اليرت حورانى تاريخ الشعوب العربيه

روم الابداع بدار الكتب ١٣٩٢٠/١٩٩٨

ISBN — 977 — 01 — 5941 — 7

شغلت قضية القضاء والقدر، أو التساؤل عما إذا كان الإنسان مخيراً أو مسيراً، الفكر الإسلامى ردحاً طويلاً فى القرون الأولى للحضارة الإسلامية، واتخذت القضية فى بعض مراحلها أبعاداً سياسية تجاوزت حد الخلاف الدينى والفقهى، حيث اتخذ منها البعض سنداً للتشكيك فى شرعية نظام الحكم، بينما استغلها الحكام فى بعض الأحيان لتبرير تصرفاتهم الجائرة وكأنما هى قدر قدره الله على البشر وليس لهم هم سلطان فى دفعها. ويسعى هذا الكتاب إلى بحث جذور ذلك الخلاف، واستعراض آراء الفرق المختلفة، ويلتمس الطريق نحو فهم المنظور الإسلامى الصحيح للقضاء والقدر، حيث يرى أن الفكر الإسلامى قد طور الفكرة ونقلها نقلة حضارية مهمة، ويرى أن الروح العامة للقرآن الكريم تحمل الإنسان مسئولية عمله مع عدم إغفال لطف الله ورحمته وهدايته، ويحاول أن يستشف تأثيرات الحضارات الأقدم التى تسربت فى تلك العصور إلى الفكر الإسلامى فى هذا المجال.